ப்ரவாஹன் கட்டுரைகள்

(தென்னிந்தியச் சமூக வரலாற்று ஆய்வு நிறுவனம், South Indian Social History Research Institute, SISHRI)

(1) வர்ணமும் சாதியும்

வர்ணமும் சாதியும் அடிக்கடியும் குழப்பிக்கொள்ளப்படும் கருத்துருக்களாகும். வர்ணத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு வர்ணக் கலப்பில், அதாவது அனுலோமம், பிரதிலோமம் என்பவற்றின் அடிப்படையில் பல்வேறு சாதிகள் தோன்றியதாக நடப்பிலுள்ள மனு தர்மம் போன்ற தர்ம சாஸ்திர நூல்களில் கூறப்பட்டுள்ளது. இவற்றைக் கொண்டு நான்கு வர்ணங்களை நான்கு அடிப்படை சாதிகளாகவும் ஏனைய சாதிகள், அவற்றின் கலப்பில் தோன்றியனவாகவும் கருதிக்கொள்ளப்படுகிறது. தர்ம சாஸ்திரங்களில் உள்ள முரண்பாடுகள் எதையும் கணக்கில் கொள்ளாது, அவற்றில் சொல்லப்பட்டவை அனைத்தும் சமூகத்தில் உள்ளபடியே நிலவியவை போலக் கொண்டு, ஆராய்ச்சி நோக்கின்றி கிளிப்பிள்ளை போல சொல்லப்பட்டு வருகிறது. எடுத்துக்காட்டாக மனு ஸ்மிருதி, போதாயன தர்ம சூத்திரம், அர்த்த சாஸ்திரம், யாக்ஞவல்க்ய ஸ்மிருதி ஆகியன, நிஷாத என்ற ஒரு சாதியை, பிராமண ஆணுக்கும் சூத்திரப் பெண்ணுக்குமான கலப்பில் தோன்றியதாகக் குறிப்பிடுகின்றன; கௌதம தர்ம சூத்திரத்துக்கான ஹரதத்தரின் விளக்கத்தின் படி இந்நிஷாதர்கள் பிராமண தந்தைக்கும் வைசியத் தாய்க்கும் பிறந்தவர்களாவர். அனுஸாசன பர்வமும் நாரத ஸ்மிருதியும் இந்நிஷாதர்களை, க்ஷத்ரிய ஆணுக்கும் சூத்திரப் பெண்ணுக்குமான கலப்பில் தோன்றியவர்களாகக் குறிப்பிடுகின்றன.

உண்மையில் இந்நிஷாத சாதி, ஒரு தனி இனக்குழுவாகும். இவர்கள் ரிக்வேத காலத்திய அநாரியர்கள் என்றும் முண்டா மொழிக்குரியவர்களாக இருக்கவேண்டும் என்றும் ஆர்.பி. சந்தா சொல்கிறார். (The Indo-Aryan Races, part-I Rajashahi, 1916 pg.3-4). வேத சம்ஹிதைகளில் இந்த நிஷாதர்கள் பற்றி "நிஷாதேப்யஸ்ச தோ நமோ நமஹ" [தைத்ரிய சம்ஹிதை iv, 5.4.2; காதக சம்ஹிதை xvii, 13; மைத்ராயனி சமிஹிதை ii, 9.5; காஞ்ச சம்ஹிதை xvii, 4; வாஜசனேய சம்ஹிதை xvi, 27] என்று பெருமதிப்புடன் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இந்த வேதக் குறிப்புகளைக் கொண்டு, சமூகத்திற்கு வெளியே இருந்த தனியொரு இனக்குழுவான நிஷாதர்கள் சமூகத்தின் ஒரு

அங்கமாக்கப்பட்டுள்ளதை வரலாற்றாளர்கள் தெளிவுபடுத்தி உள்ளனர். மேலும், வெவ்வேறு தர்ம சாஸ்திரங்களில் சொல்லப்பட்டுள்ள நிஷாதர்கள் குறித்த முரண்பட்ட தோற்றுவாயைக் கொண்டு, "நிஷாதர்களின் தத்துவார்த்தத் தோற்ற மூலம் அவர்களை வர்ண முறைக்குள் கொண்டுவருவதற்கான ஒரு சட்டப் புனைவே" என்கிறார் வரலாற்றாளர் விவேகானந்த ஜா. இதை, பிராமணமயமாக்கம் என்ற கருத்தாடலுக்குள் நின்று, வெறுமனே வர்ண முறைக்குள் கொண்டு வந்ததாகப் பார்ப்பது சரியல்ல. மாறாக, அன்றைய சமூக அமைப்புக்குள் கொண்டு வந்ததன் ஒரு அடையாளமாகக் காண்பதே சரி. ஏனினில், வர்ண முறை என்பது சமூகத்திலிருந்து தனித்த ஒன்றல்ல. வளர்ந்துவரும் நிலப்பிரபுத்துவ சமூகத்தின் தேவைகள் பெருகிவந்த நிலையில், காடழித்து நாடாக்கும் போக்கில் உழைப்புச் சக்திக்கான தேவை தொடர்ந்து பெருகுகிறது. எனவே சமூக உற்பத்திச் செயல்பாட்டின் ஒரு அங்கமாக சமூகத்திற்கு வெளியே இருந்தவர்கள் சமூகத்தினுள் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டதாக விரிவாகக் காண்பதே பொருளுடையது.[1] இந்நிஷாதர்களைப் போலவே அம்பஸ்த போன்ற வேறு பல இனக்குழுக்களும் சமூகத்தின் அங்கமாகியுள்ளன (Social Mobility in Ancient India with special reference to Elite Groups, auth: Romila Thapar, INDIAN SOCIETY HISTORICAL PROBINGS, ICHR, Ed. R.S. Sharma... People's Publishing House New Delhi, 4th edition Dec.1993). அவற்றையும் கூட தர்ம சாஸ்திரங்கள் கலப்பு சாதிகளாகக் குறித்துள்ளன.

வேதங்களில் பெருமதிப்புடன் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள நிஷாதர்களை தர்ம சாஸ்திரங்கள், வர்ணக் கலப்பில் தோன்றிய சாதியாகக் குறிப்பிடுகின்றன. மேலும், இந்நிஷாதர்களின் இன்றைய நிலை தீண்டத்தகாதவர்கள் என்பதாகும்.[2] தர்ம சாஸ்திரங்கள் வேத காலத்திற்குப் பிற்பட்டவையாகும். நிஷாதர்களின் இன்றைய நிலை, வேத காலத்திற்கும் தர்ம சாஸ்திரங்கள் இயற்றப்பட்ட காலத்திற்கும் இடையில் ஏற்பட்ட சமூக மாறுதல்களைக் குறிப்பதாகக் கொள்வதே அறிவுக்குகந்தது.[3] அதிலும் குறிப்பாக குப்தர்கள் காலத்தில் ஏற்பட்ட மாறுதல்கள் எனக் கருத இடமுண்டு. மேலும் குறிப்பிட்ட ஒரு சாதிக்கு, வெவ்வேறு தர்ம சாஸ்திரங்கள் முரண்பட்ட கலப்புகளைக் குறிப்பிடுவதில் இருந்து சாதிகள் அனைத்தும் வர்ணக் கலப்பில் தோன்றியவையல்ல என்று தெரிகிறது. அதே நேரத்தில் மனு ஸ்மிருதி குறிப்பிடுகின்ற அனுலோமம் - உயர் வர்ண ஆணும் தாழ்ந்த வர்ணப்

பெண்ணும் மணம் புரிவது - மற்றும் பிரதிலோமம் - உயர் வர்ணப் பெண்ணும் தாழ்ந்த வர்ண ஆணும் மணம் புரிவது - ஆகிய கருத்தாக்கங்களே வர்ணக் கலப்புகள் அதிகமும் நிகழ்ந்ததற்கான சான்றாகவும் உள்ளன. இது, தர்க்க ரீதியில், வர்ணங்கள் பிறப்பு அடிப்படையைக் கொண்டவை அல்ல என்பதையும், பிற வர்ணத்தவருடன் கலக்க தடை ஏதும் இருக்கவில்லை என்பதையுமே காட்டுகிறது. விஷயம் இவ்வாறிருக்க, வர்ணம், பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதென்றும் அதிலிருந்தே பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்ட சாதிகள் தோன்றின என்று சொல்வதும் தர்க்க முரணில்லையா? இன்னும் சொல்லப்போனால், பிறப்பு அடிப்படையில் அமைந்த சாதிகளை தொழில்/பண்பாட்டு அடிப்படையில் வர்ணமாகத் தொகுத்ததன் மூலம் எண்ணிக்கையில் மிகப் பலவாக இருந்த சாதிகளை நான்கே பிரிவுகளுக்குள் கொண்டுவருவதற்கான முயற்சியாகவும் வர்ண அமைப்பை நாம் கருதலாம்.

இவ்வாறாக மனு தர்மம் வர்ணக் கலப்பை அங்கீகரித்துள்ள அதே நேரத்தில், கி.பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டு வாக்கில் தொகுக்கப்பட்ட பகவத் கீதை, போரினால் வர்ணக் கலப்பு ஏற்படும் என்று எச்சரிக்கை செய்வதையும் நாம் காண்கிறோம். இது, நடப்பிலுள்ள மனு தர்மத்தின் காலமான கி.பி. 2 ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் கி.பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் இடையில் நிகழ்ந்த சமூக மாற்றங்களின் விளைவாக ஏற்பட்ட சாஸ்திர/சமூக மாறுதலைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம். மேலும் மனு தர்மம் குறிப்பிடுகின்றவை அனைத்தும் சமூகத்தில் அப்படியே இருந்ததாக நாம் கொள்வதற்கில்லை. உதாரணமாக, கம்மாளர்களை தாழ்ந்தவர்களாகவே மனு தர்மம் சொல்கிறது. எனினும், ஆந்திர மாநிலம், கிழக்கு கோதாவரி மாவட்டம், சாலங்காயன அரசர்களின் கி.பி. 5 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய சம்ஸ்கிருதச் செப்பேடுகளில் விஸ்வகர்மாக்களான கம்மாளர்கள், கிருஷ்ண யஜுர் வேதத்தின் தைத்ரிய சம்ஹிதையைப் பின்பற்றும் பிராமணர்களாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். தமிழகத்திலும் கூட மிகப் பிற்காலம் வரையிலும் கம்மாளர்கள் தங்களின் பிராமணத் தகுதிநிலை குறித்து வழக்காடியதை 'சித்தூர் ஜில்லா அதாலத்' என்று புகழ் பெற்ற வழக்கின் மூலம் அறிகிறோம். இவர்கள் சிலப்பதிகாரம் குறிப்பிடும் வேளாப் பார்ப்பாராக இருக்கலாம். இவை, மனு தர்மம் சமூக யதார்த்தத்தைச் சரியாகச் சொல்லவில்லை என்பதையே காட்டுகிறது. ஆனால் தொல்காப்பியம் குறிப்பிடும் சமூக

நிலைமைகள்/விவரணைகள் சமூகத்தின் நடப்புக்கு மிக நெருக்கமாக இருந்திருக்கிறது. இத்தகைய பல விவரங்களைக் கணக்கில் கொண்ட வரலாற்றாசிரியர் ரொமிலா தாப்பர், "வர்ணக் கருத்துரு, பெரிதும் எபோதுமே ஒரு தத்துவார்த்த மாதிரியாக மட்டுமே இருந்ததேயன்றி சமூகத்தின் உண்மை நிலவரத்தைக் குறிக்கின்ற விவரணையாக இருந்ததில்லை" (Social Mobility in Ancient India, auth: Romila Thapar, INDIAN SOCIETY HISTORICAL PROBINGS, ICHR, Ed. R.S. Sharma... People's Publishing House New Delhi, 4th edition Dec.1993) என்கிறார்.

சாதி, பிறப்பு அடிப்படையில் அமைந்தது; வர்ணமோ தொழிலை/பண்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டது. பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்ட சாதிகளை வர்ணத்தில் வகைப்படுத்தும்போது, வர்ணமும் பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகத் தோன்றுகிறதே தவிர, தன்னளவில் வர்ணம், பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதல்ல. இதைப் புரிந்துகொள்ள சில உதாரணங்களைக் காண்போம். தமிழ்ச் சமூகத்தில் வேளாளர்கள், நான்காம் வர்ணத்தவராக வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளதைத் தொல்காப்பிய இலக்கணம் தெளிவாக்குகிறது. அதே நேரத்தில் தொல்காப்பியக் காலத்தையடுத்து வேளாளர்களில் ஒரு பிரிவினர் காராளராக ஏற்றம் பெற்று, நிலத்தில் இருந்து உற்பத்தி செய்த விளை பொருள்களை விற்கின்ற வணிகர்களாக ஆயினர். அவர்கள் 'வேளாண் செட்டிகள்' (அ) 'பூ வைசியர்' என்பதாக வர்ண அடிப்படையில் மூன்றாம் வர்ணத்தவராக வகைப்படுத்தப்பட்டு விட்டதை பிறகு வந்த நூல்கள் நமக்குக் காட்டுகின்றன. வர்ணம், பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்ததென்றால் இது சாத்தியமா? அதுபோலவே சங்க காலத்தில் பறையர்கள், அந்தண வர்ணத்தவராக இருந்தமை பல்வேறு குறிப்புகளால் உறுதியாகத் தெரிகிறது. ஆனால் சமூக இயக்கப்போக்கில், பின்நாளில் அவர்கள் தங்களின் சமூக நிலைமையை இழந்து விவசாயத்தில் ஈடுபடுத்தப்பட்டு நான்காம் வர்ணத்தவர் ஆனமை கல்வெட்டுச் சான்றுகள் மூலம் தெரியவருகிறது. வர்ணம், பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதாயின் இது எவ்வாறு சாத்தியம்? அதுபோலவே சமூகத்திற்குப் புறத்தே வேடர்களாக, ஆயர்களாக இருந்தவர்கள், யாருக்கும் அடிமைப்படாதிருந்து, ஒரு பகுதியில் தங்களின் ஆட்சியதிகாரத்தை நிறுவியதும் நேரடியாக க்ஷத்ரிய (அரச) வர்ணத்துக்குள் வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளதை நாம் காண்கிறோம். முல்லை நில ஆயர்களான,

பள்ளி குலத்தவர்கள் இவ்வாறாகவே அக்னி குல க்ஷத்ரியர்களாக, அரச வர்ணத்தில் வகைப்படுத்தப்பட்டனர். தமிழகத்தில் மட்டுமின்றி வட இந்தியாவிலும் கூட, இத்தகைய பல உதாரணங்களை நாம் காணமுடியும். தற்போது ராஜ் கோண்டுகள், ராஜ் பார்கள் மற்றும் ச்யவனவம்ச செரோக்கள்[4] எனப்படும் தனித்தனி இனக்குழுக்கள் குப்தர்கள் ஆட்சிக் காலத்திற்குப் பிறகு தத்தம் பகுதிகளில் ஆட்சியை நிறுவின. இவர்கள் யாருக்கும் அடிமைப்படாது, சுதந்திரமான இனக்குழுக்களாக இருந்து ஆட்சியதிகாரத்தை நிறுவியதனால் க்ஷத்ரியத் தகுதிநிலை கிடைத்தது. (A study in the state formation among Tribal Communities, auth: K. Suresh Singh, INDIAN SOCIETY HISTORICAL PROBINGS, ICHR, Ed. R.S. Sharma... People's Publishing House New Delhi, 4th edition Dec.1993) வட இந்தியாவில் 'வைத்யா' என்கிற பட்டப் பெயர் கொண்டவர்கள் தமிழகத்தில் உள்ள மருத்துவ குலத்தவரை ஒத்தவராவர். ஆனால், அங்கு அவர்கள் பிராமணர்களாகக் கருதப்படுகின்றனர். இதுவும்கூட வர்ணத்தின் நெகிழ்வுத் தன்மையையும் அது தொழில்/பண்பாட்டை அடிப்படையைக் கொண்ட பிரிவினை என்பதையும் காட்டுகிறதே தவிர பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்பதைக் காட்டவில்லை. வர்ணக் கலப்பில் பிறந்தவர்களின் வாரிசுகள், அவர்கள் மேற்கொண்ட தொழிலையொட்டி வெவ்வேறு வர்ணத்தில் வகைப்படுத்தப்பட்டதற்கான சான்றுகளும் வரலாற்றில் இடம் பெற்றுள்ளன. பிரம்மக்ஷத்ரியர்களின் வாரிசுகள் அவர்கள் மேற்கொண்ட தொழிலையொட்டி பிராமண வர்ணத்திலோ அல்லது க்ஷத்ரிய வர்ணத்திலோ வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளனர்.

தமிழகத்தின் கொங்கு மண்டல வேளாளர்கள் மத்தியில் கோது பிரித்தல் என்பதாக ஒரு வழக்கம் உண்டு. இந்தக் கோது என்பது கோத்திரம் அல்லது கூட்டத்தை ஒக்கும். அதாவது, ஒருவர் எந்தக் கூட்டத்தைச் சேர்ந்தவர் என்பது குறித்து சச்சரவு எழுமாயின், அச்சமூகத்தவர் கூடி, சிக்கலுக்கு ஆளானவரை ஏதோவொரு கூட்டத்தில் அடையாளப்படுத்துவர். அது முதல் அவர் அந்தக் கூட்டத்தைச் சேர்ந்தவராகவே கருதப்படுவர். இதைப் போலவே வர்ணம் பிரித்தல் என்கிற ஒரு நடைமுறையும் கூட மிகப் பிற்காலம் வரை தமிழகத்தில் வழக்கில் இருந்துள்ளமை கல்வெட்டுச் சான்று மூலம் தெரியவருகிறது. கி.பி. 10 ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய சோழர்களின் மன்னார்குடிக் கல்வெட்டில் 'வரணம் செய்தல்' (ARE 113 of 1928) பற்றிய குறிப்பு உள்ளது. இவ்வாறாக வர்ணம் பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதாயின்

'வர்ணம் செய்தல்' என்கிற வினா எழ வாய்ப்பில்லை என்பதும் இந்த இடத்தில் கருதத்தக்கது.

வேதம், தர்ம சாஸ்திரங்கள், பகவத் கீதை போன்ற இந்து மத நூல்கள் என்று சொல்லப்படுவனவற்றில் அடிப்படையாக 'வர்ணம்'தான் சொல்லப்பட்டுள்ளதே - இதில் பிற்காலத்தில் சில திரிப்புகள்/இடைச்செருகல்கள் பார்ப்பனர்களால் செய்யப்பட்டிருக்கின்றன - தவிர சாதியல்ல. அப்படியானால், வர்ணத்திலிருந்து சாதி தோன்றியதாக முன்வைக்கும் போதுதான் சாதி நேரடியாக மதத்திற்கு உரியதாகிறது. மேலும், இன்றைய நிலையில் சாதிதான் உள்ளது; வர்ணம் என்பது எந்த வடிவிலும் நிலவிக் கொண்டிருக்கவில்லை. இது எதைக் காட்டுகிறது? வர்ணத்தில் இருந்து சாதி தோன்றியது என்றா அல்லது வர்ணத்துக்கும் முற்பட்டது சாதி என்றா?

வர்ணம் என்ற சமூக நிறுவனம் சமூகத்தில் எழுந்த ஒரு தேவையையொட்டி ஏற்படுத்திக் கொள்ளப்பட்டதாகும். இத்தகைய ஒரு சமூக நிறுவனம் இந்தியாவிற்குள் தோன்றியதல்ல; மத்திய ஆசியப் பகுதியில் தோன்றியது. இதன் எச்சமாகவே, ஜொராஷ்ட்ரிய மதப் புனித நூலான ஜெண்ட் அவெஸ்தவில் மூன்று வர்ணங்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. வரலாற்றறிஞர் ரொமிலா தாப்பர், "இந்தோ இரானியப் பகுதிக்கு உரியதான சில சடங்குகள், இந்தோ ஐரோப்பிய மொழி பேசக்கூடிய மற்ற இடங்களில் இல்லை" என்கிறார். (The Theory of Aryan Race and India: History and Politics; Social Scientist Vol.24, Nos.1-3, January March 1996 pp-3-29) சடங்குகளுக்கு மட்டுமின்றி வர்ண அமைப்புக்கும் இது பொருந்தக் கூடியதுதான். வேதங்களின் மொழி இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்ததாக இருந்தாலும், பிற இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிக்குடும்ப மொழிகள் வழக்கில் இருந்த/இருக்கின்ற எந்த இடங்களிலும் வர்ண அமைப்பு இல்லை. இதைக் கொண்டு நாம் பார்க்கையில், வர்ண அமைப்பு இந்தோ-இரானியப் பகுதியில் தோன்றியது என்பதே பொருத்தம். இதன் விளைவாகவே ஜெண்ட் அவெஸ்தவில் நாம் வர்ணங்களைப் பார்க்கிறோம்; இந்த வகையில் பார்க்கும்போது வர்ணம், 'ஆரியர்களின்/வேதத்திற்கு உரியவர்களின்' கண்டுபிடிப்பு அல்ல என்பது தெரிகிறது. இதை உறுதி செய்கின்ற விதத்தில் வர்ணங்களின் சம்ஸ்கிருதப் பெயர்களுக்கான (அதாவது, பிராமண, க்ஷத்ரிய, வைசிய, சூத்திர என்ற

பெயர்களுக்கான) வேர்ச் சொற்கள் இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிகள் எதிலும் இல்லை. எனவே இந்த வர்ண அமைப்பு, இந்தோ-ஐரோப்பியர் தவிர்த்த இந்தோ-இரானியப் பகுதியில் இருந்தவர்களின் படைப்பாக அல்லது ஏற்பாடாக இருக்கவேண்டும். இந்தோ-ஆரியர் தவிர திராவிட மொழிக் குடும்ப மொழிகளுக்கு முந்து-மொழியாகக் கருதப்படும் முன் ஏலமைட் மொழிக்குடும்பம் இருந்த இடமும் இதே இந்தோ-இரானியப் பகுதிதான். தமிழர்களுக்கும் சுமேரியர்களுக்குமான பண்பாட்டு ஒற்றுமைகள் பலவும் தொல்லியல் மற்றும் வரலாற்று அறிஞர்களால் அடையாளங் காணப்பட்டுள்ளன. திராவிட மொழிக் குடும்பத்தில் முதன்மையான மொழியாகக் கருதப்படும் தமிழின் தொல் இலக்கியங்களான சங்க இலக்கியங்களிலும் நாற்பால் (பால் என்பதற்கு பகுப்பு என்று பொருள்) குறித்துச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. சங்க இலக்கியங்களை அடியொற்றி, சமூக நிலவரங்களுக்கு நெருக்கமாக வகுக்கப்பட்ட இலக்கண நூலான தொல்காப்பியத்தில் நாற்பால் குறித்த விரிவான விவரணைகள் இடம் பெற்றுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. பதிவு என்ற வகையில் தொல்காப்பியம், வேதங்களுக்கு மிகப் பிற்பட்டதாக இருப்பினும் தொல்காப்பியம் குறிப்பிடுகின்ற மரபு மிகப்பழமை வாய்ந்தது. இந்த வர்ண அமைப்புக்கான தேவை ஒழிந்த நிலையில் அந்த நிறுவனமும் ஒழிந்துபோனது. 'கில்டு' எனப்பட்ட தொழில் குழுக்களும் இப்படித்தான் தோன்றியழிந்தன என்பது கருதத்தக்கது. இவ்வாறாக சமூகத் தேவையையொட்டி உருவாகி, மத நூல்களிலும் இடம்பெற்ற வர்ணம் ஒழிந்துபோய், பின்னரும் சாதி நீடிப்பது, வர்ணத்துக்கும் சாதிக்கும் உறவில்லை என்பதையே காட்டுகிறது. வர்ண அமைப்பு தோன்றியிராத பல சமூகங்களிலும் - குறிப்பாக ஆப்பிரிக்க நாடுகளில் - சாதியமைப்பு உள்ளது. இதுவும் கூட வர்ணத்துக்கும் சாதிக்கும் உறவில்லை என்பதையே காட்டுகிறது.

அடிக்குறிப்புகள்

[1] தமிழகத்தில் பாலை நிலக் குடிகளான கள்ளர், எயினர் போன்றவர்கள் சமூகத்தின் அங்கமாக்கப்பட்டுள்ளதை சங்க இலக்கியங்கள் காட்டுகின்றன. தொடக்கத்தில் தூசிப் படைகளாக, வெட்சிப் போரில் ஈடுபடுத்தப்பட்ட பாலை நிலக் குடிகள் தன்னுறு தொழில், வேந்துறு தொழில் என்பதாக ஆநிரை கவர்ந்துள்ளனர். தூசிப் படைகளாக வேந்துறு தொழிலில்

ஈடுபடுங்கால், இவர்களால் கவர்ந்து வரப்பட்ட ஆநிரைகள் அவர்களுக்கே பகிர்ந்தளிக்கப்பட்டன. பின்னர் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக, சேர்வைக்காரர்களாக (சேர்வை என்பது குதிரையைக் குறிக்கின்ற சேவல் என்ற சொல்லில் இருந்து வந்தது. சேவல் என்ற சொல்லின் அடியாகவே ஆங்கிலத்தில் cavalry, chevalier போன்ற சொற்கள் தோன்றின.) (குதிரையைப் பராமரிப்பவர்கள்) படைப் பிரிவுகளில் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டனர். [இன்றைக்கும் சேர்வை என்று ஒரு பிரிவு முக்குலத்தோரில் உண்டு] பிறகு அரண்மனையில் படிவேலைகளில் ஈடுபடுத்தப்பட்டு இவர்களுக்கு ஒரு தகுதி நிலை வழங்கப்பட்டது. இதைக் குறிக்கின்ற வகையிலேயே "கள்ளர் மறவர் கனத்ததோரகம்படி மெள்ள மெள்ள வெள்ளாளர் ஆயினரே" என்ற சொல்வழக்கு தோன்றியது. பாலை நிலப் புறக்குடிகள் சமூகத்தினுள்ளே அங்கமாக்கப்பட்டது இவ்வாறே.

[2] "பாணினியின் கணாபத்யம் ஒரு நிஷாத கோத்திரம் பற்றிக் குறிப்பிடுவதை நாம் காண்கிறோம். தரப்படுத்தப்பட்ட கோத்திரங்கள் பட்டியல் எதிலும் இது காணப்படவில்லை. இது ஒரு பிராமண கோத்திரம்தானா என்று ரா.ச. சர்மா ஐயுறுகிறார். கோசாம்பியைப் பொருத்தவரை பூர்வ குடிகளின் புரோகிதர்களில் இருந்து சிலர், பிராமணர்களாகச் சேர்த்துக்கொள்ளப்பட்டோ அல்லது அப்பூர்வகுடிகளுக்கு பிராமணர்களில் இருந்து சிலர் புரோகிதர்களாகவோ இருந்திருந்தாலேயன்றி நிஷாத கோத்திரம் என்பது சாத்தியமேயில்லை. . . ஒரே இனக்குழு பல வர்ணங்களாகவும் சாதிகளாகவும் பிரிக்கப்பட்டன என்பதற்கான முற்பட்ட ஒரு எடுத்துக்காட்டாக இது இருக்கலாம்" (From Tribe to Untouchable: The case of Nisadas, auth: Vivekanand Jha, INDIAN SOCIETY HISTORICAL PROBINGS, ICHR, Ed. R.S. Sharma... People's Publishing House New Delhi, 4th edition Dec.1993). [அறிஞர் கோசாம்பியும், சம்ஸ்கிருதமயமாக்கம் /பிராமணமயமாக்கம் பேசக்கூடிய எம்.என்.சீனிவாசன் போன்றவர்களும் கூட ஒரு விஷயத்தை ஒப்புக் கொள்கின்றனர். அதாவது ஒரே இனக்குழு பல வர்ணங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டன என்பதுதான். இவ்வாறு பிரிக்கப்பட்டிருந்தால் அது தொழில் அல்லது வேறு பண்பாட்டு அடையாளங்களாக இருந்திருக்கலாமே தவிர பிறப்பு அல்ல என்பது தெளிவு. ஏனெனில் ஒரு இனக்குழு என்பது பல புறமணக் குலங்களை உள்ளடக்கியது. அதனால் பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டால் அவர்கள் ஒரே வர்ணமாகத்தான் வகைப்படுத்தப்பட முடியும்.]

[3] வேதங்களின் காலத்திற்கும் தர்ம சாஸ்திரங்களின் காலத்திற்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில்தான் ஜைனமும் பௌத்தமும் செழித்து வளர்ந்தன என்பதும் அம்மதங்கள் வர்ண முறையை நிராகரிக்கவில்லை என்பதும் கவனத்திற்குரியது.

[4] அவர்களில் செரோக்கள் என்பவர்கள் சேரர்களின் கிளைக்குடியாகச் சொல்லிக் கொள்கின்றனர். இவர்கள் தற்போதைய பீகார் மாநிலத்தின் தெற்குப் பகுதியில் தங்கள் அரசுகளை நிறுவியிருந்தனர்.

இந்த இடத்தில் வேறொன்றையும் குறிப்பிடுவது அவசியம். பிராமணர்கள் தங்கள் விருப்பத்திற்குத் தக க்ஷத்ரியத் தகுதி நிலை வழங்கியதாக, அதாவது தம் மனம் போன போக்கில் அல்லது தமக்குக் கொடுக்கப்படும் நிலப்பரப்பு போன்ற, கொடைகளின் அடிப்படையில் எவருக்கு வேண்டுமானாலும் எந்தத் தகுதிநிலையையும் வழங்கியதாக, ஆதாரமற்ற ஒரு கருதுகோள் முன்வைக்கப்படுகிறது. அதாவது பிராமணர்களே நான்கு வர்ணத்தைக் கொண்டுவந்தவர்கள் என்பதான நிலையிலிருந்து இப்படிக் கூறப்படுகிறது. உண்மையில், சோழர்களின் ராஜ குருக்களாக இருந்த அந்தணர்களான தீக்ஷிதர்கள், சோழரைத் தவிர மற்றவர்களுக்கு முடிசூட்டமாட்டோம் என்று சொல்லி கேரள தேசத்திற்குத் சென்றுவிட்டனர் என்று சேக்கிழார் தனது பெரியபுராணத்தில் அவர்கள் குறித்து பெருமையாகக் கூறுகின்றார். உண்மையில் மூவேந்தர்களும் ஒடுங்கிவிட்ட நிலையில், களப்பிரருக்கு முடிசூட்டி, தமக்கு வேண்டியதைப் பெற்றுக்கொண்டிருக்கின்ற வாய்ப்பு இருந்தும் அதை அவர்கள் மறுத்தது ஏன்?

(2) தமிழ் நாற்பாலும் வட இந்திய சதுர் வர்ணமும்

தமிழகத்தில் நான்கு வர்ணங்கள் இல்லை; பிராமணர், சூத்திரர் என்ற இரண்டுதான் என்றொரு பச்சைப் பொய் பல காலமாகச் சொல்லப்பட்டு வருகிறது. தமிழகத்தின் எழுதப்பட்ட வரலாறு சங்க இலக்கியங்களுடன் தொடங்குகிறது. *வேற்றுமை தெரிந்த நாற்பாலுள்ளும்* (புறம் 183) என்பதில் தொடங்கி நாற்பால் குறித்துப் பதிவுகளற்ற தமிழ் இலக்கியங்கள் அரிதே.

சங்க இலக்கியங்களின் இறுதியாகச் சொல்லப்படும் தொல்காப்பியம் நாற்பால் குறித்து விரிவான பதிவைச் செய்துள்ளது. அதையடுத்த காப்பிய காலத்திற்குரிய சிலப்பதிகாரம் (6:164, 14:183, 212,), மணிமேகலை (5:97,6:56), சீவக சிந்தாமணி போன்றவையும் நாற்பால் குறித்துப் பதிவுசெய்துள்ளன. பிறகு வந்த புறப்பொருள் வெண்பாமாலை (8:10)யும் நாற்பால் குறித்து விரிவாகப் பதிவு செய்துள்ளது. 9-10ஆம் நூற்றாண்டைய சேந்தன் திவாகரம் தொடங்கி நாற்பால் குறித்து விளக்கந் தராத நிகண்டுகளே இல்லை. இது பற்றி 'தமிழகத்தில் நான்கு வர்ணம் ஒரு சிறப்புப் பார்வை' (காண்க: திண்ணை இணைய இதழ்) எனும் கட்டுரையில் ஆய்வாளர் பிரகஸ்பதி விரிவாக எழுதியுள்ளார்.

சம்ஸ்கிருத இலக்கியங்களைப் பொருத்தவரை, வேதங்களில், ரிக் வேதத்தின் பத்தாவது மண்டலமாக வருகின்ற புருஷ சூக்தத்தில் நான்கு வர்ணங்கள் சொல்லப்பட்டிருந்தாலும் அது இடைச் செருகல் என்பது அறிஞர்களின் கருத்து. அதையடுத்து வந்த பௌத்த நூல்களும், பின்னர் இயற்றப்பட்ட தர்ம சாஸ்திரங்கள் பலவும் நான்கு வர்ணம் பற்றி குறிப்பிடுகின்றன. கி.மு. 4ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய கௌடில்யரின் அர்த்த சாஸ்திரம் நான்கு வர்ணங்கள் குறித்து விரிவாகக் குறிப்பிட்டுள்ளது. இவற்றிலெல்லாம் நான்கு வர்ணம் குறிப்பிடப்பட்டிருந்தாலும் மிகப் பரவலாக அறியப்பட்டிருப்பது மனு தர்ம சாஸ்திரமே. ஆனால், நடப்பிலுள்ள மனு தர்ம சாஸ்திரப் பிரதி கி.பி. 2ஆம் நூற்றாண்டு வாக்கில் முழுமையடைந்தது என்பது அறிஞர்கள் சிலரின் கருத்து. உண்மையில், கி.மு. 4ஆம் நூற்றாண்டுக்குரிய அர்த்த சாஸ்திரம், தனது முதனூல்களாக மூன்று தர்ம சாஸ்திரங்களைக் குறிப்பிடுகிறது. அதில் மனு தர்மமும் ஒன்று.

கெடுவாய்ப்பாக, அந்த மனு தர்மப் பிரதி எதுவும் கிடைக்காததனால் அதற்கும் நடப்பிலுள்ள பிற்காலப் பிரதிக்கும் இடையிலான ஒற்றுமை, வேற்றுமைகளை நாம் அறிய முடியவில்லை.

தொல்காப்பியத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ள நாற்பால் குறித்த பகுதிகள் பிற்கால இடைச் செருகல் என்போர் உண்டு. அல்லது தொல்காப்பியம் எழுதப்பட்ட காலத்திலேயே பார்ப்பன ஆதிக்கம் தொடங்கிவிட்டது; தொல்காப்பியரே ஒரு வட இந்தியப் பார்ப்பனர், அவர் தங்களின் வர்ணத்தை இதில் புகுத்திவிட்டார் என்று சொல்லுவோரும் உண்டு. அது இடைச் செருகல் அல்ல; ஆனால் இந்த நாற்பாலும் வடக்கத்திய நான்கு வர்ணமும் வேறுபட்டவை என்று சொல்வோரும் உண்டு.

தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே வர்ணம் புகுத்தப்பட்டதாக வைத்துக் கொள்வோம்; சங்க காலத்தில்தான் தமிழர் வரலாறு தொடங்குகிறது. இந்த இடத்தில் தொல்லியல் சான்றுகளை இணைத்துப் பார்ப்பது அவசியம். தமிழ் வரலாறு என்று சொல்லப்படும் மூவேந்தர் வரலாறு, ‘பெருங்கற் கல்லறை / இரும்பு யுக எச்சங்கள்' என்ற தொல்லியல் எச்சங்களுடன் தொடர்புடையது. அப்படியானால், தமிழ் வரலாற்றின் தொடக்கம் முதலே நான்கு வர்ணங்கள் இருந்துள்ளன. மேலும் அதைப் புகுத்தியவர்கள் பார்ப்பனர்களே எனில் அவர்களும் தமிழ் வரலாற்றின் தொடக்கத்தில் இருந்தே இருக்கின்றனர். எனவே, அவர்களை ‘புதிய வந்தேறிகளாக'ச் சொல்ல முடியாது. இதற்கு, “நீயே வடபால் முனிவன் தடவினுட் டோன்றி” (புறம் 201:8-12) என்ற இருங்கோவேளிரைப் பற்றிய புறநாநூற்றுப் பாடல் பிறிதோர் சான்று.

அடுத்து, நாற்பால் குறித்த விவரங்கள் ஓர் இடைச் செருகல் என்பது. அதை இடைச் செருகல் என்று சொல்வோர், சில அத்தியாயங்களும், சில பொருள் தொடர்பான விஷயங்களும் திடும் திடுமென முடிந்து முந்தைய விஷயம் தொடர்ச்சியாகப் பேசப்படுவதாகச் சொல்கின்றனர். இத்தகைய காரணங் கற்பிப்போர், தொல்காப்பியம் கூறுகின்ற நூல் எழுதும் உத்திகளையும், அத்தகைய உத்திகள் தொல்காப்பியத்திலேயே பயன்படுத்தப்பட்டிருப்பதையும் சரியாக உணர்ந்திடவில்லை. உதாரணமாகச் செய்யுளியலில் கூறப்பட்டுள்ள 'மாட்டு' எனும் உத்தி,

“அகன்று பொருள் கிடப்பினும் அணுகிய நிலையினும்
இயன்று பொருள் முடிப்ப தந்தனர் உணர்தல்
மாட்டென மொழிப பாட்டியல் வழக்கின்” என்பது.

இதன்படி பார்ப்போமேயானால், தொடர்ச்சியின்மை என்பது ஒரு பொருட்டே இல்லை; அவற்றை ஒருங்குகூட்டிப் பொருள்கொள்வது மரபே.

கி.பி. 12, 13, 14ஆம் நூற்றாண்டுகளில் தொல்காப்பியத்திற்கு உரையெழுதியோர் தம் மனப்போக்கில் உரையெழுதி, அதில் நான்கு வர்ணங்களைப் புகுத்தியதாகவும் ஒரு விமர்சனம் உண்டு. ஓர் இலக்கியத்திற்கு அது எழுதப்பட்ட சில பல நூறாண்டுகள் கழித்து உரை வகுக்கையில் சமகால சமூக நிலவரங்களின் தாக்கம் ஏற்பட்டுவிடுவது இயல்பே. அவ்வகையில், உரையாசிரியர்களின் காலத்தில் சமூகத்தில் நான்கு வர்ணங்கள் தெளிிவாகவே இருந்தமைக்கு அரசர்களின் மெய்க் கீர்த்தியே ('மனு நெறி தழைப்ப' அரசாண்டதாக சோழ அரசர்கள் பலரின் மெய்க்கீர்த்திகளில் சொல்லப்பட்டுள்ளது) நல்ல சான்று. இதற்கும் அப்பால், இவ்வுரையாசிரியர்களுக்கும் முன்னதாகவே முதல் தமிழ் நிகண்டு (சேந்தன் திவாகரம், 8-9 ஆம் நூற்றாண்டு) இயற்றப்பட்டது. அது மிகத் தெளிவாக நான்கு வர்ணங்களின் தொழில்களையும் பட்டியலிட்டுள்ளது. அதையடுத்துப் புறப்பொருள் வெண்பாமாலையும் மிகத் தெளிவாகவே நான்கு வர்ணங்களின் தொழில்களைப் பட்டியலிட்டுள்ளது. மேலும் தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்கள், கொடுத்துள்ள எடுத்துக்காட்டுகள் அனைத்தும் சங்க இலக்கியங்களிலும் காப்பியங்களிலும் இருந்தே எடுக்கப்பட்டுள்ளன என்பது கவனத்திற்குரியது. இத்துடன், தொல்காப்பியம் குறிப்பிடும் உத்திகளில் சமூக நிலவரங்களில் இருந்து விஷயங்களை உணர்ந்து உரை வகுப்பதும் ஒன்று.

இதற்கு ஆதரவாக உள்ள தொல்காப்பியர் குறிப்பிடும் உத்தி, “வாராததனான் வந்தது உணர்தல்” என்பதாகும். 'வந்தது கொண்டு வாராதது உணர்தல்' என்பதை நாம் புரிந்து கொள்ளமுடியும்; ஆனால், 'வாராததில் இருந்து வந்ததை உணர்தல்' என்பது சற்றே கடினமானது. உண்மையில் இதன் பொருள், சமூக நிலவரங்களில் இருந்து அதை உய்த்துணர்தல் என்பதுதான்.

சங்க கால சமூகத்தில் ஐந்திணைகள் இருந்தமை சங்க இலக்கியங்கள் மற்றும் தொல்காப்பியத்தின் வாயிலாகத் தெரிகிறது. நான்கு திணைகளுக்குப் பெயரும் இலக்கணமும் வகுத்துச் சொல்லும் தொல்காப்பியம் நடுவண் திணையாகிய பாலைக்குரிய பொழுதைச் சொல்லியதே தவிர நிலத்தைக் குறிப்பிடவே இல்லை. எனினும் அடுத்து வந்த புலவர்கள், அதைத் தெளிவாகவே உணர்ந்து சொல்லியுள்ளனர். 'முல்லையும் குறிஞ்சியும் முறைமயிற் திரிந்து நல்லியல்பிழந்து நடுங்குதுய ருறுத்துப் பாலை என்பதோர் படிவங்கொள்ளும்' என்பது இளங்கோவடிகள் வகுக்கின்ற இலக்கணம். இது தொல்காப்பியத்தில் குறிப்பிட்டுள்ள ஏனைய விவரங்களுக்குப் பொருந்தி உள்ளது. 'வாராததனால் வந்தது உணர்தல்' என்ற உத்தியைப் பயன்படுத்தி இது தருவிக்கப்பட்டுள்ளது. இதே உத்தியைப் பயன்படுத்தி, எதார்த்த நிலவரங்களைக் கொண்டு நாற்பாலுக்கு உரையாசிரியர்கள் விளக்கம் எழுதியுள்ளனரேயன்றி அவர்கள் தம்மனப்போக்கில் செய்திடவில்லை. எனினும் நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டதைப் போல அவர்களின் சமகால சமூக நிலவரங்கள், உரைகளில் தாக்கம் செலுத்தியிருப்பதையும் நாம் கணக்கில் கொள்வது அவசியம். எவ்வாறிருப்பினும், நாற்பாலும் நான்கு வர்ணமும் ஒப்பிடத்தக்கனவே. எனவே முதற்கண் அர்த்த சாஸ்திரம் கூறும் நான்கு வர்ணங்களின் இலக்கணங்களைப் பார்ப்போம்.

அர்த்த சாஸ்திரம் கூறும் வருண தருமங்களாவன:-

அந்தணர்க்கு ஓதல், ஓதுவித்தல், வேட்டல், வேட்பித்தல், ஈதல், ஏற்றல் எனும் இவ்வாறுமாம்.

அரசர்க்கு ஓதல், வேட்டல், ஈதல், படைக்கலம் பயிறல், உயிர்களைக் காத்தல் என்னும் இவ்வைந்துமாம்.

வணிகர்க்கு ஓதல், வேட்டல், ஈதல், உழவு, பசுக்காவல், வாணிகம் இவ்வாறுமாம்.

சூத்திரர்க்கு இருபிறப்பாளர் மூவர்க்கும் பணிபுரிதல், உழவு, பசுக்காவல், வாணிகம், காருகன்மம் (நெசவுத் தொழில்), குசீலவகன்மம் (குயிலுவம்

என்பது தமிழ் வழக்கு - ஆடல் பாடல் முதலியன: குசீலவர்கள் - கூத்தாடுவோர்) என்னும் இவையாம். (முதல் அதிகரணம், முதற் பிரகரணம், மூன்றாம் அத்தியாயம்)

தொல்காப்பியம் கூறுவன:

"அறுவகைப்பட்ட பார்ப்பனப் பக்கமும்
ஐவகை மரபின் அரசர் பக்கமும்
இருமூன்று மரபின் ஏனோர் பக்கமும்" (பொருளதிகாரம், புறத்திணையியல் 20)

"ஈண்டு உரையாளர் எல்லோரும் அந்தணர்க்குக் கூறிய அறுதொழில்களில் வேறுபட்டிலர். பதிற்றுப்பத்து என்னும் நூலில் "ஓதல், வேட்டல், அவை பிறர்ச்செய்தல், ஈதல், ஏற்றல் என்ற ஆறு புரிந்தொழுகும் அந்தணர் என்று கூறப்பட்டிருத்தலும் காண்க" என்கிறார் மு.கதிரேசச் செட்டியார் (கௌடலீயம், அர்த்த சாஸ்திர உரை, அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழக வெளியீடு 1979). இதில் தமிழ் நூலார்க்கும் வட நூலார்க்கும் எவ்வித மாறுபாடுமில்லை என்பதுடன் நாம் முற்றிலும் உடன்படுகிறோம். எனினும், அந்தணர் வேறு பிராமணர் வேறு என்று சொல்வோரும் உண்டு. அத்தகையோர், 'அந்தணர் என்ப அறவோர் மற்றெவ்வுயிர்க்கும் செந்தண்மை பூண்டொழுகலான்' என்ற குறளைச் சுட்டுவர். நாம் "மறப்பினும் ஓத்துக்கொளலாகும் பார்ப்பான் பிறப்பொழுக்கம் குன்றக் கெடும்" எனும் குறளைச் சுட்டினால், இவர்கள் அந்தணர் வேறு, பார்ப்பார் வேறு, பிராமணர் வேறு என்ற நிலையெடுக்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் ஏற்பட்டு விடுகிறது. சோணாட்டுப் பூஞ்சாற்றூர் பார்ப்பான் கௌணியன் விண்ணந்தாயன், வேத வேள்விகள் இயற்றியது பற்றி புறநானூறு குறிப்பிடுகிறது. எனவே வேதவழியில் வந்தவர் அவர் என்பதுறுதி. இவர் குறித்து பார்ப்பார் என்ற குறிப்பு உள்ளது. பதிற்றுப்பத்து (24:6-8) சொல்லும் அந்தணர் அறுதொழில் குறித்த பாடலாலும், பரிபாடல் (11:78-79) குறிப்பிடும் விரிநூல் அந்தணர், புரிநூல் அந்தணர் என்ற குறிப்பாலும், பெரும்பாணாற்றுப்படை (315-16) 'கேள்வி யந்தண ரருங்கட னிறுத்த வேள்வித் தூணத்து' என்பதில் அந்தணர் வேள்விகள் செய்துள்ளமை தெரிய வருவதாலும் பார்ப்பார், அந்தணர் என்பவை ஒத்த பொருள் கொண்ட சொற்களே என்று நாம் துணியலாம்.

அரசர் ஐந்தொழில் என்பதில் தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்கள் இளம்பூரணர் ஓதல், வேட்டல், ஈதல், படை வழங்கல், குடியோம்பல் ஆகியனவற்றைக் குறிப்பிடுகிறார்; நச்சினார்க்கினியர் ஓதல், வேட்டல், ஈதல், காத்தல், தண்டஞ்செய்தல் என்று குறிப்பிடுகிறார். இவ்விருவரது வகைப்பாட்டில் நச்சினார்க்கினியர் காத்தல், தண்டஞ்செய்தல் என்று ஒரே விஷயத்தின் இறு கூறுகளை தனித்தனித் தொழில்களாகப் பட்டியலிடுவது பொருத்தமுடையதல்ல. இவ்விரண்டுமே இளம்பூரணர் குறிப்பிடும் 'குடியோம்பல்' என்பதுள் அடங்கும். எனவே இளம்பூரணர் சொல்வதே சரி என்று கொண்டால் அர்த்த சாஸ்திரம் குறிப்பிடுவதும் இளம்பூரணர் சொல்வதும் ஒன்றியிருக்கிறது. அர்த்த சாஸ்திரத்துக்கு விளக்கமெழுதிய கதிரேசச் செட்டியாரும் இதில் உடன்படுகிறார். எவ்வாறெனின், "இனி 'ஐவகை மரபின் அரசர் பக்கம்' என்பதற்கு நச்சினார்க்கினியர் "ஓதல், வேட்டல், ஈதல், காத்தல், தண்டஞ்செய்தல் என்னும் ஐவகை என்பர்". இளம்பூரணர் "ஓதல், வேட்டல், ஈதல், படைவழங்கல், குடியோம்பல் என்னும் ஐவகை என்பர்". இவற்றுள் இளம்பூரணர் கொள்கை இந்நூற் (அர்த்த சாஸ்திரம்) கருத்தோடு ஒத்திருத்தல் காண்க" என்கிறார்.

அடுத்ததாக வணிகர், வேளாளர் என்ற இவ்விரு பிரிவுகளின் ஆறு தொழில்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. இதுபற்றி விளக்கங் கூறும் கதிரேசச் செட்டியார்: "இறு மூன்று மரபின் ஏனோர் பக்கமும்" என்பது வணிகரும் வேளாளரும் ஒத்த அறுவகைத் தொழில்களையுடையவர் என்பதைக் குறிக்கும். அங்ஙனமாகவும், நச்சினார்க்கினியர் "ஓதல், வேட்டல், ஈதல், உழவு, நிரையோம்பல், வாணிகம் என்னும் இவ்வறு தொழிலும் வணிகர்க்கு உரியன என்றும், வேதம் ஒழிந்தன ஓதலும் ஈதலும் உழவும் நிரையோம்பலும் வாணிகமும் வழிபாடுமாகிய அறுவகைத் தொழிலும் வேளாண் மாந்தர்க்குரியன என்றும் வேறுபடுத்துக் கூறுவாராயினர். தொல்காப்பிய மூலத்தில் வேறுபாடு தோன்றா வகை கூறப்பட்டிருக்க இங்ஙனம் இவர் கூறியது வடநூல் நான்காம் வருணத்தவராகிய சூத்திரர்க்கு வகுத்த அறுதொழில்களையே தமிழ் நிலத்து வேளாளர்க்கும் உரியனவாகக் கருதினமையாம். தமிழ் நிலத்து வேளாளர் வடநூலிற் கூறப்பட்ட சூத்திரர் ஆகார் என்பது தமிழ் நூல்களிற் கண்ட முடிபாம். இதனை நன்குணர்ந்த பேராசிரியர் ஓதல், வேட்டல், ஈதல் இம்மூன்றும் நால்வகை

வருணத்தார்க்கும் ஒத்த சிறப்பின எனவும், வணிகர்க்கும் ஒழிந்த வேளாளர்க்கும் உழவும் நிரைகாத்தலும் வாணிகமும் ஒத்த சிறப்பின எனவும் கூறி இம் மூன்றனுள் வாணிகம் வணிகர்க்குப் பெருவரவிற்றெனவும், உழவு வேளாண் மாந்தர்க்குப் பெருவரவிற்றெனவும் கூறி வேறுபாடும் காட்டினார் (தொல்-பொருள்-மரபி 8- ஆம் சூத்திரவுரை). இஃதே தமிழ் நிலத்தார்க்குப் பொருந்தியதாகும். இக்கௌடலீய நூலிற் கூறப்பட்ட சூத்திரர், ஏனைய மூவர்க்கும் பணிபுரிதல், குசீலவகன்மம் ஆகிய இவ்விழி தொழில்களையுடையோர் என்று கூறப்பட்டிருத்தலால் தமிழ்நிலத்து வேளாண் மாந்தரொடு இச்சூத்திரரை ஒத்தவராகக் கருதுதல் தவறுடைத்தென்பது விளக்கமாம்" என்கிறார் (கௌடலீயம் (அ) பொருணூல் பக். 27-28 பணிதமணி மு. கதிரேச செட்டியார் விளக்கம்).

கதிரேசச் செட்டியார் மட்டும்தான் இவ்வாறு திரித்து விளக்கம் சொல்வதாக நினைக்க வேண்டாம். வேளாள அறிஞர்கள்/அவர்களைப் பின்பற்றுவோர் அனைவருமே ஏதோவொரு வகையில் இந்தத் திரித்தலைச் செய்திருக்கின்றனர். மறைமலையடிகளின் வழித்தோன்றலான புலியூர்க் கேசிகன், புறபொருள் வெண்பாமாலை, "மேல்மூவரும் மனம்புகல/வாய்மையான் வழியொழுகின்று" என்ற வேளாண் வாகை சூத்திரத்துக்கு உரையெழுதுகையில்,

"'மேற்சொல்லிய அரசரும் பார்ப்பனரும் வணிகரும் ஆகிய மூன்று சாரரும் நெஞ்சத்தால் விரும்பும்படியாக, வாய்மையிலே வழிபட்டு நடந்துவருவது, வேளாண் வாகையாகும்' என்று எழுதிவிட்டு, 'வேளாளரைப் பற்றிய, மூவர் ஏவல் கொள்ளலாகிய கருத்து ஏற்புடையதாகாமை தெளிவாம். அக்காலத்தைய சமூக நியதியும் இங்ஙனம் இருந்ததென்று கொள்வதற்கில்லை என்பதும் நினைக்க'" என்று எழுதுகிறார்.

அந்தணர் அறுதொழில் மற்றும் அரசர் ஐந்தொழில் குறித்து இளம்பூரணரைக் குறிப்பிட்ட கதிரேசச் செட்டியார், வணிகர், வேளாளர் தொடர்பாக, தனது திரித்தலுக்கு வாய்ப்பாக இளம்பூரணர் உரையைத் தவிர்த்துச் செல்வது கருதத்தக்கது. முதற்கண், "இறு மூன்று மரபின் ஏனோர் பக்கமும்" என்பதற்கு வணிகரும் வேளாளரும் 'ஒத்த' அறுவகைத் தொழில்களையுடையவர்" என்கிறார். 'ஒத்த' என்ற சொல்லை இவர் தன்

விருப்பத்திலிருந்து சேர்த்திருக்கிறார்; மேலும், தொல்காப்பிய மூலத்தில் 'வேறுபாடு தோன்றாவகை' கூறப்பட்டிருக்க என்கிறார். தொல்காப்பியத்தில் இருவருக்கும் அறுதொழில் என்று மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதேயன்றி அவை ஒத்த தொழில்கள் என்றோ, மாறுபட்டவை என்றோ ஒன்றையும் இந்த இடத்தில் குறிப்பிடவில்லை. ஆனால் மரபியற் சூத்திரம் (9:79), வணிகர்க்கு எண் வகை உணவை உண்டாக்குகின்ற தொழிலைக் கூறுகிற அதே நேரத்தில், வேளாண் மாந்தர்க்கு உழவைத் தவிர வேறு தொழில் இல்லை (9:81) என்கிறது. எனவே இவற்றைக் கூட்டிப் பொருள் கொள்வதே சரி. தற்காலத்திலும் பொதுவாக நாம், நிலவுடைமையாளரையும் பிறர் நிலத்தில் விவசாயக் கூலி வேலை செய்பவரையும் விவசாயி என்றே சொல்கிறோம். ஆனால் வணிகர் நிலம் வைத்திருந்த விவசாயி என்பதால்தான் 'உணவை உண்டாக்குகின்ற' என்றும் வேளாளர் நிலம் அற்ற விவசாயி என்பதால்தான் 'உழவு தவிர வேறு தொழிலில்லை' என்றும் சொல்கிறார். உண்மை இங்ஙனமிருக்க, கனகசபைப் பிள்ளை, மறைமலை அடிகள் ஆகியோரின் சிந்தனைப் போக்கைப் பின்பற்றியுள்ள கதிரேசச் செட்டியர், 'ஒத்த தொழில்' என்றும் 'வேறுபாடு தோன்றாவகையில்' என்றும் கூறப்பட்டிருப்பதாகச் சொல்வதில் வியப்பில்லை. மேலும் அவர் சைவ மடத்தின் உபகாரத்தில் இருந்தவர் என்பதும் கருதத்தக்கது. எனவே, தம் விருப்பத்திற்குப் பொருள்படுத்தும் பொருட்டு கதிரேசச் செட்டியார் விடுத்துவிட்ட இளம்பூரணரின் விளக்கத்தைப் பார்ப்போம்.

இளம்பூரணரின் கொள்கைப் படி வணிகர்க்குரிய ஆறு பக்கமாவன: ஓதல், வேட்டல், ஈதல், உழல், வாணிகம், நிரையோம்பல் ஆகியன. இது அர்த்த சாஸ்திரம் குறிப்பிடும் வைசியர் பிரிவினரின் தொழில்களுடன் முற்றிலும் பொருந்துவதைக் காண்க.

இளம்பூரணர் குறிப்பிடும் வேளாண் மாந்தர்க்குரிய ஆறு பக்கமாவன: உழவு, உழவொழிந்த தொழில், விருந்தோம்பல், பகடு புறந்தருதல், வழிபாடு, வேதம் ஒழிந்த கல்வி ஆகியன.

"இக்கௌடலீய நூலிற் கூறப்பட்ட சூத்திரர் ஏனைய மூவர்க்கும் பணிபுரிதல் குசீலவகன்மம் ஆகிய இவ்விழி தொழில்களையுடையோர் என்று கூறப்பட்டிருத்தலால் தமிழ் நிலத்து வேளாண் மாந்தரொடு இச்சூத்திரரை

ஒத்தவராகக் கருதுதல் தவறு" என்கிறார் கதிரேசச் செட்டியார். 'உழவொழிந்த தொழில்' என்று இளம்பூரணர் குறிப்பிடுவதில் காருகமும் குயிலுவமும் (குசீலவகன்மம்) உள்ளடங்கிவிடும். தவிரவும் இளம்பூரணர் சொல்லியிருக்கும் 'வழிபாடு' என்பதுதான் "ஏனைய மூவர்க்கும் பணிபுரிதல்" என்பதாக அர்த்த சாஸ்திரத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது. வழிபாடு என்பதுதான் 'மேல்மூவர்க்கும் ஏவல்' என்பதை புலியூர்க் கேசிகனும் தெளிவுபடுத்தி உரையெழுதியுள்ளார். இவ்வாறிருக்க ஏனைய மூவர்க்கும் பணிபுரிதல், குயிலுவம் ஆகியன தமிழ் மரபில் கூறப்படவில்லை என்று கதிரேசச் செட்டியார் தம் விருப்பத்திலிருந்தும், தமது சமகால சமூக நிலைமைகளிலிருந்தும் முடிவு செய்கிறார். தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்களின் காலத்துக்கும் முற்பட்ட சேந்தன் திவாகரமும் இதர நிகண்டுகளும், புறப்பொருள் வெண்பாமாலையும் 'மேல் மூவர்க்கும் ஏவல் செய்தல்' அல்லது 'ஆணைவழி நிற்றல்' என்பதை வேளாளரின் கடமையாகக் குறிப்பிட்டுள்ளன. அவற்றை அடியொற்றியே உரையாசிரியர்கள் உரை எழுதியுள்ளனர்.

"தமிழ் நிலத்து வேளாளர் வடநூலிற் கூறப்பட்ட சூத்திரர் ஆகார் என்பது தமிழ் நூல்களிற் கண்ட முடிபாம்" என்கிறார் கதிரேசச் செட்டியார். தமிழ் நூல்களிற் கண்ட முடிவாக எதைக் கொண்டு கூறுகிறார் என்பது தெரியவில்லை. சங்க இலக்கியங்களுள் ஒன்றான பரிபாடலில் (20:62-64), 'தம் எருதுகளை உழுதற் றொழில் செய்யாமல் ஓடவிடும் முறைமைவேளாளர்க்கு இன்றாதலால்' என்று தெளிவாகவே சொல்லப்பட்டுள்ளது. தம் எருதை ஏரில் மட்டுமே பூட்டும் உரிமை பெற்றிருந்தவர்களே (பிறவற்றுக்குப் பயன்படுத்தும் உரிமையில்லை) வேளாளர்கள் என்று கருதும்போது அவர்கள் கடமையுள், மேலோர் மூவர்க்கும் பணி செய்தல் ஒன்றாக இருந்திருக்கும் என்ற கருத்தே வலுப்பெறுகிறதேயன்றி அத்தகைய இழிதொழில் தமிழ் மரபில் இல்லை என்பது தமிழ் நூற்களிற் கண்ட முடிபாக இல்லை. இதைத்தான் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை (8:10) தெளிவுபடுத்தியுள்ளது. அடுத்து, குசீலவகன்மம் (குயிலுவம்) என்று அர்த்த சாஸ்திரம் சொல்லியிருப்பது வேளாளர்களின் தொழில்களில் ஒன்று. இன்றைக்கு வரையிலும் இசை வேளாளர் என்று ஒரு பிரிவிருப்பதே இதற்குச் சான்று. மேலும் அர்த்த சாஸ்திரமும் தமிழ் நிகண்டுகளும் குறிப்பிடுகின்ற காருகத் தொழிலில் கைக்கோளர்கள் இன்றைக்கு வரையிலும் ஈடுபட்டு

வருவது ஒப்புநோக்கத்தக்கது.

நிலப்பிரபுத்துவ சமுதாயத்திற்கு இலக்கணமாகக் கூறப்படும் ஐரோப்பியச் சமூகத்தில் போர்க் கைதிகளாகப் பிடிக்கப்பட்டோர் விவசாயத் தொழிலில் ஈடுபடுத்தப்பட்டமை அனைவரும் அறிந்ததே. ஐரோப்பியச் சமூகத்திற்கும் முற்பட்ட தமிழ் மரபிலும் அதைப்போலவே இருந்துள்ளது.'போரில் வெற்றி பெற்ற மன்னர்கள் தோற்ற மன்னர்களின் மனைவியரையும், பிற பெண்டிரையும் சிறை பிடித்து வந்ததை சங்க நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன' என்கிற பேரா. ஆ.சிவசுப்பிரமணியன். மேலும், 'இன்றையத் தமிழகமும், கேரளத்தின் பெரும் பகுதியும் மூவேந்தர்களாலும், பல குறுநில மன்னர்களாலும் ஆளப்பட்டது என்பதனை நினைவில் கொண்டால் பிறர்நாடு என்பது பெரும்பாலும் தமிழகத்தின் ஏதாவது ஒரு பகுதியினையே குறிக்கும் என்பதனை உணரலாம். எனவே போரில் தோற்ற தமிழ் மன்னர்களின் மனைவியரும் அந்நாட்டு மகளிரும் அடிமைகளாகப் பகைவர் நாட்டில் பணிபுரிந்துள்ளனர் என்பது தெளிவு' என்கிறார். (தமிழகத்தில் அடிமைமுறை, பக்.22-27) அத்தகையோரே தமிழ் மரபில் கொண்டி மகளிர் என்றும் புடைப் பெண்டிர் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளனர். இவர்கள் உழுதொழிலில் ஈடுபடுத்தப்பட்டனர் என்பதற்கு நாலடியார் (122:1-2) பாடல் சான்று பகர்கின்றது. இந்த இடத்தில் மற்றொன்றையும் குறிப்பிடுவது அவசியம். தொல்காப்பியர், வேளாண் மாந்தர்க்கு உழவே தொழில் என்றுதான் சொல்லியிருக்கிறாரே தவிர, உழுதுண்போர் எல்லாம் வேளாண் மாந்தர் என்று சொல்லியிருக்கவில்லை. ஏனெனில், வைசியப் பிரிவில் வருபவரும் உழுதொழிலில் ஈடுபடலாம் என்ற கருத்தை முன்வைத்தே அவர் இங்ஙனம் கூறியிருக்கிறார். இது வட இந்திய தர்ம சாஸ்திரங்கள் கூறுவதுடன் ஒப்பு நோக்கத்தக்கது. மேலும், 'உழுதுண்போர் எல்லாம் வேளாண் மாந்தர்' என்று சொல்லி இருந்தால் வேளாண்மை என்ற சொல்லின் பொருள், 'உழவு' என்று கொள்ளவேண்டி இருக்கும். ஆனால் தொல்காப்பியர் காலத்திலோ அல்லது அதையடுத்து வந்த காலங்களிலோ வேளாண்மை என்ற சொல்லுக்கு உழவு என்று பொருள் இல்லை. வேளாண்மை எனும் சொல், 'உபகாரம் மற்றும் மெய்யுபசாரம்' என்ற பொருளிலேயே பயன்பட்டுள்ளது. எனவேதான் உழவை உயர்த்திச் சொல்லும் திருவள்ளுவரும் கூட உழவையும் வேளாண்மையையும் வேறுபடுத்தியே சொல்லி இருக்கிறார். அதாவது வேளாண்மை என்பதை 'உபகாரம்' எனும்

பொருளிலும் உழவு என்பதை 'பயிர்த்தொழில்' எனும் பொருளிலும் பயன்படுத்தி இருக்கிறார்.

தொல்காப்பியம் கூறும் "அடியோர் பாங்கினும் வினைவலர் பாங்கினும் கடிவரை இலபுறத் தென்மனார் புலவர்" என்ற இலக்கணப்படி வேளாண் மாந்தர்கள் அன்பின் ஐந்திணைக்குப் புறம்பான கைக்கிளை மற்றும் பெருந்திணைக்குரியவர்களாவர். மேலை உலகில் அடிமைகளுக்கு அங்கீகரிக்கப்பட்ட குடும்பங்கள் இல்லை; அவர்களின் மண உறவு நெடுங்காலம் அங்கீகரிக்கப்படாமலேயே இருந்தது. தமிழ் மரபிலும் அவ்வாறே இருந்துள்ளது. இதைத்தான் கைக்கிளை மற்றும் பெருந்திணையாகத் தொல்காப்பியம் குறிப்பிடுகிறது. அத்துடன் நேரடியாகவே "மேலோர் மூவர்க்கும் புணர்த்த கரணம் கீழோர்க்காகிய காலமும் உண்டே" என்று வேளாண் மாந்தராகிய நான்காம் வர்ணத்தவருக்கு கரணம் அமைந்ததைச் சொல்வதையும் நாம் ஒப்பிட்டுக் காணலாம். பகை நாட்டிலிருந்து பிடித்துவரப்பட்ட மகளிரை வேளத்தில் ஏற்றுவது என்பதாக ஒரு மரபும் இருந்தமை பிற்கால சான்றுகளால் உறுதிப்படுகிறது. அவ்வாறான மகளிரை சீதன வெள்ளாட்டிகளாக கொடுத்தமை குறித்து 'குரு பரம்பரை வைபவம்' எனும் வைணவ இலக்கியம் குறிப்பிடுகிறது. வெள்ளாட்டிகள் (வேளாளர்/வெள்ளாளரின் பெண் பால்) என்போர் வேலைக்காரிகளாக இருந்த மரபு மிகப் பிற்காலம் வரையிலும் இருந்துள்ளது. இத்தகையோரும் அவர்தம் வாரிசுகளும் குசீலவகன்மம் மற்றும் மேலோர் மூவரின் ஆணைவழி நிற்றல் என்ற கடமைகளை நிறைவேற்றும் நிலையிலேயே இருந்திருப்பர் என்பது வெளிப்படை.

இவை ஒருபுறமிருக்க, மனு தர்மம் கூறுகின்ற நால் வர்ணத்தவரின் தொழில்கள் மற்றும் கடமைகளை தொல்காப்பியம் கூறுவதுடன் ஒப்பிட்டுக் காண்போம்.

மனு தர்மம், முதல் அத்தியாயம் 88வது சுலோகம், "அந்தணாளர் வேதம் ஓதியும், ஓதுவித்தும், தியாக வேள்விகள் புரிந்தும், புரிவித்தும், செல்வராயின் பிறர்க்கு ஈந்தும், வறிஞராயின் செல்வரிடத்து ஏற்றும் வாழத்தக்கவர்" என்கிறது. இது இளம்பூரணர் சொல்கின்ற அறு தொழில்களுடனும், சங்க இலக்கியமான பதிற்றுப்பத்து குறிப்பிடுவதுடனும்

முற்றிலும் ஒத்து இருக்கின்றது.

அரசருக்குரிய கடமைகளைச் சொல்லும் 89 ஆவது சுலோகம், பிரஜா பரிபாலனம், ஈகை, வேள்விகள் புரிவது, வேத பாராயணம் செய்விப்பது, விஷய சுகங்களில் மனதை அலைய விடாது உறுதியாக நிற்பது என்கிறது. இவற்றில் முதல் நான்கு இளம்பூரணர் சொல்லும் குடியோம்பல், ஈதல், வேட்டல், ஓதல் ஆகியன முறையே பொருந்தியுள்ளது. படை வழங்கல் குறித்து தனியே ஏதும் குறிப்பிடவில்லை. மாறாக, அரசனின் உறுதித் தன்மையை வலியுறுத்துகிறது. எனினும் அரச நீதி குறித்து சொல்லக்கூடிய 7வது அத்தியாயத்தில் இவையனைத்தும் விளக்கமாக சொல்லப்பட்டுள்ளது.

வைசியருக்கான கடமைகளாக மனு தர்மம், முதல் அத்தியாயம், 90 ஆவது சுலோகம், ஆநிரைகளைக் காத்தல், தானம் கொடுத்தல், வணிகம், வட்டித் தொழில், பயிர்த் தொழில் ஆகியனவற்றைச் சொல்கிறது. இவை, இளம்பூரணர் சொல்கின்ற நிரையோம்பல், ஈதல், வாணிகம், உழல், ஆகியன பொருந்தி வருகின்ற அதே நேரத்தில் ஓதல், வேட்டல் ஆகிய இரண்டும் மூவர்ணத்தவருக்குமாக தொடக்கத்திலேயே சொல்லப்பட்டுள்ளது. வட்டித் தொழில் என்பதை வாணிகம் என்பதுள் பொருத்திப் பார்ப்பதே சரி.

மேலும், சங்க இலக்கியங்களில் மேலோர் மூவர்க்கே முக்கியத்துவம் அளிக்கப்பட்டுள்ளது. வேளாளர் குறித்த குறிப்புகள் மிகக் குறைவே. இவ்வாறாக பல்வேறு தரவுகளை ஒப்புநோக்கையில் தமிழ் மரபில் கூறப்பட்டுள்ள நாற்பாலும் வட மரபில் சொல்லப்பட்டுள்ள நான்கு வர்ணமும் ஒன்றே என்ற முடிவுக்கு நாம் வரமுடிகிறது; எனினும் வட மரபுக்கும் தென் மரபுக்கும் இடையில் நடைமுறையில் முற்றிலும் வேறுபாடே இல்லை என்று நாம் கூறிடவில்லை. ஆனால், இவ்வேறுபாடுகளைக் கொண்டு மனுதர்மம் இங்கே புகுத்தப்பட்டதாகச் சொல்வது அபத்தமாக முடியும் என்பதுதான். மாறாக, இவ்விரு மரபுகளும் ஒரு பொது இடத்தில் இருந்து கிளைத்திருக்கக் கூடிய வாய்ப்புகளை நாம் முந்தைய கட்டுரையிலேயே குறிப்பிட்டிருந்தோம். எனவே, அத்தகைய வேறுபாடுகள் தோன்றியதன் வரலாற்றுப் பின்னணி ஆழ்ந்த ஆய்வுக்குரியது.

(3) பார்ப்பான் x பறையன் - ஒரு பகுத்தறிவுப் பார்வை

பறையன் என்ற சொல் ஆங்கில அகராதிகளில் சாதி அடிப்படையைக் கொண்ட சொல்லாகத்தான் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது, எனவே 'சாதியடிப்படையைக் குறிக்கும் சொல் என்று அறியாமலே பயன்படுத்தப்படுவதாகச்' சொல்வது ஒரு அபத்தம். இன்றைக்கு அரசியல் தளத்தில் அடிக்கடியும் தலித் மக்களை சிறுபான்மையரோடு சேர்த்துப் பேசுவது; கிறித்தவர்களாக மாறிவிட்டவர்களுக்கு இடஒதுக்கீடும் ஏனைய சலுகைகளும் கோருவது ஒரு போக்காகும். இந்நிலையில் இச்சொல்லை அகராதிகளில் வைத்திருப்பது தொடர்பாக பரிசீலிக்க வேண்டுவது அவசியம். ஜே. ஏ. துபுவா (1770-1838) பறையன் என்பதாக இழிபொருளில் பயன்படுத்தியிருப்பதை ராஜ் கௌதமன் சொல்லி இருக்கிறார். அவர் ஒரு கிறித்தவப் பாதிரி என்பது கவனத்திற்குரியது. பொதுவாக, தலித்-சிறுபான்மையினர் கூட்டணி என்று பேசும் போது கவனப்படுத்தப்படும் ஒரு விஷயம் என்னவெனில், தலித் மக்களை சாதிக் கொடுமையிலிருந்து உய்வித்தவர்கள் ஐரோப்பியக் கிறித்தவர்களே; அவர்கள் வந்திராவிடில் இன்னமும் மத்தியகால சாதிக் கொடுமைகள் அவர்கள் மீது திணிக்கப்பட்டுக் கொண்டிருக்கும்; சாதிக் கொடுமையினாலேயே தலித் மக்கள் மதம் மாறினர் என்பதாக பரப்பப்பட்டுள்ள கட்டுக் கதை உறுதி செய்யப்படுவதுதான். இது ஒரு கட்டுக்கதை என்று நான் சொல்வது, ஒரு பச்சைப் பொய்யை நான் கூறுவதாக பலருக்கும் வியப்பைத் தரலாம். உண்மையை அறிய விருப்பம் கொண்டோர் லண்டன் மிஷனரி சொஸைட்டியின் பழைய ஆவணங்களைப் புரட்டுங்கள். (அவசியம் என்று நான் கருதுகையில் நானே அவற்றை எடுத்துக்காட்டுவேன்) அதைச் செய்வீராயின் சாதிக் கொடுமையினாலேயே மதம் மாறினர் என்ற 'கட்டுக்கதை' அம்பலத்திற்கு வந்துவிடும். உண்மையில் இன்றைக்கு 'பறையன்' என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்துபவர்களின் முதன்மையான ஆதார நூல் அகராதியே. அந்த அகராதி ஐரோப்பியக் கிறித்தவர்களாலேயே வெளியிடப்படுகின்றது. பறையர் தொடர்பான வரலாற்று விஷயங்களைக் குறிப்பிட்டு ஒரு கடிதம் தயாரித்து, ஒரு தலித் அமைப்பின் மூலமாக அகராதி எந்த நாட்டிலிருந்து வருகிறதோ அந்நாட்டு தூதரிடமே சுமார் இரண்டாண்டுகளுக்கு முன்னர்

கொடுக்கப்பட்டுள்ளது; எனினும் அதன் அடுத்தப் பதிப்பிலும் அது நீக்கப்படவில்லை. மேலும், அதற்கான பொருள் விளக்கத்தில், மற்றவர்கள் கருதுவது போல, 'தென்னிந்தியாவில் தீண்டப்படாதாராகக் கருதப்படும் ஒரு சாதி' என்றுகூட சொல்லாது, அகராதி தயாரிப்பாளரின் கருத்தாகவே 'தீண்டத்தகாதார்' என்றே சொல்லப்பட்டுள்ளது.

சமூகத்தை மேலிருந்து கீழாகப் பார்க்கின்ற அணுகுமுறையை ஐரோப்பியர்கள் இந்தியாவில்தான் வரித்துக்கொண்டனர் என்று சொல்வதன் அடிப்படை என்ன? ஐரோப்பிய நாடுகளில் அதற்கு முன்னர் எழுதப்பட்ட வரலாறுகளெல்லாம் அடித்தட்டு மக்களின் பார்வை நிலையிலிருந்து எழுதப்பட்டவையா?

மேலும், இப்படியான ஒரு சொல், பார்ப்பனர்களால் அகராதியில் ஏற்றப்பட்டது என்பதாக அயோத்திதாசரின் கருத்தைச் சுட்டிக் கட்டுரை எழுதப்பட்டுள்ளது. முதற்கண், அயோத்திதாசர் சாதி ஒழிய வேண்டும் என்று நினைத்தவரல்ல; அவரது கோருதல் என்னவெனில் பறையர்களாகிய நாங்களே உண்மையான பார்ப்பனர்கள்; தற்போதுள்ள பார்ப்பனர்கள் 'வேஷ பார்ப்பனர்கள்' என்பதுதான். இத்தகைய அவரது நிலைப்பாடு காரணமாக, அவரிடம் பார்ப்பனத் துவேஷம் இருந்ததே தவிர பகுத்தறிவு இல்லை. அவரை ஒரு பௌத்தராகக் கருதிக் கொண்டால், பௌத்தம் சாதியை ஊக்குவிக்கவில்லை என்று சொல்லமுடியாது. அவர் பௌத்தத்தைப் பின்பற்றியவர் எனில், அருந்ததியர்கள் மீது அவர் கொண்டிருந்த காழ்ப்புணர்ச்சி, சாதி ரீதியாக அவர்களை இழித்தும் பழித்தும் பேசியது போன்றவற்றுக்கு விளக்கமளிக்க முடியாது போகும்.

அயோத்திதாசரின் பார்ப்பன துவேஷத்தை வெளிப்படுத்துகின்ற ஒரு முக்கிய விஷயத்தைக் காண்போம். பறையர்களை இழிவுபடுத்தும் நோக்கத்துடன் பாப்பார மைனா x பறை மைனா போன்ற இருமைகள் கட்டமைக்கப்பட்டது குறித்து கட்டுரையாளர் அயோத்திதாசரைக் குறிப்பிட்டு எழுதியுள்ளார். பார்ப்பான், பறையன் ஆகிய இரு சொற்களுமே சங்க காலத்தில் மதிப்புக்குரியனவாக இருந்தன. 'ன்' விகுதியைக் கொண்டு இவற்றை இழிவழக்காகப் பார்க்க வேண்டியதில்லை; ஏனெனில், 'பாணன் 'பறையன்' துடியன் கடம்பன் இந்நான்கல்லது குடியுமிலவே' என்ற

புறநானூற்று வரியும், 'மாமுது 'பார்ப்பான்' மறைவழி காட்ட' என்ற சிலப்பதிகார வரியும் மதிக்கத்தக்கனவாகவே பதிவாகியுள்ளன. ஆனால் தற்காலத்தில் பறையன் என்ற சொல் இழிவழக்காகக் கருதப்படுவதைப் போலவே 'பார்ப்பான்' என்ற சொல்லும் இழிவழக்காகக் கருதப்படுகிறது; அதிலும் குறிப்பாக திராவிட இயக்கம் மற்றும் பெரியாருக்குப் பிறகு 'பார்ப்பான்' என்ற சொல் ஒரு இழி சொல்லாக மட்டுமே பயன்படுத்தப்பட்டு வருகிறது. இதற்கான அடிப்படை 13-14 ஆம் நூற்றாண்டிலேயே தொடங்கிவிட்டது. அதே கால கட்டத்தில்தான் பறையர்கள் முழுமையாக தீண்டத்தகாதோராக ஆக்கப்பட்டுள்ளனர் என்பதும் கவனத்திற்குரியது. இந்த காலகட்டத்தில் ஆதிக்கத்திற்கு வந்த சக்திகள் யார் என்பதைக் கருத்தில் கொண்டு பார்த்தால் பாப்பார x பறை என்ற இருமைகளை எவர் கட்டமைத்திருப்பர் என்பது புலனாகும். உண்மையில் பார்ப்பனர்களை உயர்த்தியும் பறையர்களைத் தாழ்த்தியும், பார்ப்பனர்கள் இந்த இருமைகளைக் கட்டமைத்திருப்பார்கள் என்றால் இழிவழக்காகிவிட்ட 'பாப்பார' என்ற சொல்லை அவர்கள் பயன்படுத்தி இருக்கமாட்டார்கள்; பிராமணர் என்றோ அந்தணர் என்றோ சொல்லி இருப்பர். எனவே இது பிராமண வகுப்பினரை உயர்வாகக் கற்பிக்கின்ற ஒன்றாகக் கருதக்கூடியதல்ல.

தமிழக வரலாற்றில் சைவ வேளாளர் ஆதிக்கம் என்பது 13-14 ஆம் நூற்றாண்டில் இருந்து உறுதிப்பட்டுவிட்டது என்று சொன்னால் அது மிகையல்ல. இவர்கள்தான் கன்யாகுமரி மாவட்டத்திலும் இன்னபிற பகுதிகளிலும் சாணார் எனப்படும் சான்றோர்களை, தீண்டாமையைவிடக் கொடிய 'காணாமை' நிலைக்குத் தள்ளியவர்கள் என்பது வரலாறு. இவர்கள்தான் பார்ப்பனர்களை தங்களுக்குப் போட்டியாகக் கருதியவர்கள் என்பதும் வரலாறு. 'நூலெனிலோ கோல்சாயும், நுந்தமரேல் வெண்சமராம், . . . நாலாவன் நல்வழிக்குத் துணையுமாவான்' என்ற பிற்கால ஔவைப் பாட்டு, தொல்காப்பியம் குறிப்பிடும் இலக்கணத்திற்கு நேர் எதிர் நிலைக்குச் சமூகம் வந்துவிட்டதைக் காட்டுகிறது.

இவ்வாறு சைவ வேளாளர் ஆதிக்கம் பெற்றுவிட்ட மிகப்பிற்காலத்தில் வேளாளர்கள் தலைமையில், பங்களிப்பில் உருவான சென்னைப் பல்கலைக்கழகத்தின் (இதற்கு முதலியார் பல்கலைக்கழகம் என்ற துணைப்

பெயரும் உண்டு) Tamil Lexicion, தமிழர்கள் யார் என்பதற்கு 'பறையனொழிந்தவர்கள்' என்று எழுதப்பட்டிருப்பதிலிருந்தே (தொகுதி III, பக்கம் 1757) தீண்டாமையை யார் கற்பித்திருப்பர் என்பதை எளிதில் ஊகித்துவிடலாம். அதை பார்ப்பனர்களும் கடைப்பிடித்தனர் என்பது வேறு விஷயம்.

$E=MC^2$ என்பதை ஐன்ஸ்டீன் கண்டுபிடித்ததால்தான் அணுகுண்டு தயாரிக்கப்பட்டது, அதன் அழிவுகளுக்கெல்லாம் அவரே காரணம் என்பதாக சில குற்றஞ்சாட்டியதைப் போல, பாகுபாடு கற்பிக்கப்பட்டது, அதைக் கற்பித்தவர்கள் பலன்பெறும் பிரிவினர் என்ற வாதம், அதன் தர்க்க நீட்சியில் அபத்தத்தில் முடியும் என்பது ஒருபுறமிருக்க, பறையர்கள் இந்துக்கள் அல்லர் என்பது போல, 'ஆதிக்க இந்து சாதியினர்' என்றும் 'இந்துக்கள் வெளிப்படுத்திய வெறுப்பு' என்றும் சொல்வது அயோத்திதாசரின் பார்ப்பனத் துவேஷப் பார்வையின் நீட்சியே தவிர மற்றதல்ல. 'ஆதிக்க சாதி' என்று சொல்லாது 'ஆதிக்க இந்து சாதி' என்று சொல்ல வேண்டிய அவசியம் என்ன? இந்து மதம் பார்ப்பானுடையது என்பதாக சொல்லுகின்ற பார்வையே அது. இது கிறித்தவர்கள் பரப்பிய ஐரோப்பிய மையவாதக் கண்ணோட்டத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. மேலும் பறையர்களை பௌத்தர்களாகச் சித்திரிப்பது தொடர்ந்து நிகழ்ந்துவருகிறது. இதில் வேடிக்கை என்னவெனில் பௌத்தமும் ஜைனமும் வலியுறுத்துகின்ற ஊழ்வினைக் கோட்பாடுதான் சாதி ஏற்றத்தாழ்வுகளுக்கு மிகப் பொருத்தமான தத்துவார்த்த நியாயம் கற்பிக்கிறது. இந்து மதத்தின் இரு முக்கியப் பிரிவுகளான சைவமும் வைணவமும் சிவன் அல்லது திருமாலின் அடியாராகி விட்டால் இப்பிறவியிலேயே முக்தி உண்டு என்கின்றன. ஆனால் பௌத்தமும் ஜைனமும் ஊழ்வினையின் படி மறுபிறப்பு என்கின்றன என்பது கவனத்திற்குரியது.

பறையர்கள்,'சாதியமைப்புக்கு வெளியே நின்றவர்கள்' என்பதாக அயோத்திதாசர் சொல்வதன் அடிப்படை என்ன? குறிப்பாக, தமிழ்ச் சமூகத்தில் சமூகத்திற்கு வெளியே இருந்தவர்கள் என்போர் பாலை நிலக் குடிகளே. அவர்களே தீண்டத்தகாதோர் அல்லர் என்ற அடிப்படை உண்மையைக்கூட பார்க்கத் தவறுவது, கண்டுகொள்ளாது விடுப்பது முற்றிலும் உள்நோக்கம் கொண்டது. அல்லது குறைந்த பட்சம் ஏற்கெனவே

உருவாக்கப்பட்டுள்ள கருத்தியலின் தாக்கத்திலிருந்து சொல்வதாகும். மிகக் குறிப்பாக பறையர்களின் கடந்த காலம் குறித்து கல்வெட்டுச் சான்றுகளைக் கொண்டு, த.தங்கவேல், ஜெ.சிதம்பரநாதன் ஆகியோருடன் இணைந்து நானும் கல்வெட்டியல் ஆய்வாளர் சங்க மாநாட்டில் வாசித்த கட்டுரைக்குப் பின்னும் இவ்வாறு எழுதுவது உள்நோக்கத்தையே காட்டுகிறது.

சாதியமைப்பின் காலம் சில நூற்றாண்டுகளே என்ற ஒரு அபத்தத்தை எப்படித்தான் சொல்ல முடிகிறது என்று தெரியவில்லை. தமிழர்கள் எல்லோரும் ஒரே சாதியாக, கொள்வினை கொடுப்பினையுடன் இருந்ததாக ஒரே ஒரு சான்றையேனும் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முற்பட்ட இலக்கியங்களில் இருந்து காட்டமுடியுமா இவர்களால்? 'கண்ணுக்குப் புலப்படாத ஆதிக்கச் சக்திகள்' இப்படிச் சொல்லிக்கொண்டிருப்பதன் நோக்கம், பார்ப்பனர்களைச் சொல்லித் தம் ஆதிக்கத்தை நிலைநிறுத்திக் கொள்வதுதான்.

(4) பகுத்தறிவு - இந்து மதம் - பிறப்பு அடிப்படை

பிற மதங்களில் இல்லாத பிறப்பு அடிப்படை ஏற்றத்தாழ்வு இந்து மதத்தில் மட்டுமே இருப்பதாக மீண்டும் மீண்டும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதை வைத்துப் பார்க்கையில் அதற்குக் கூடுதல் முக்கியத்துவம் அளித்துள்ளதாகத் தெரிகிறது. உண்மையில் பிறப்பு அடிப்படைக்கும் இந்து மதத்துக்குமான அல்லது இன்னும் குறிப்பாகப் பிறப்பு அடிப்படையிலமைந்த சாதிக்கும் இந்து மதத்துக்குமான உறவு என்ன? வெறுமனே, மனு தர்மம் சொல்கிறது, கீதை சொல்கிறது என்றெல்லாம் சொல்லாது, புறவயமாக, யதார்த்தத்தில் இருந்து பரிசீலிப்போம். அந்த வகையில் தங்களின் முன்வைப்பிலேயே அதற்கான பல விஷயங்கள் உள்ளன.

இந்து மதத்தின் அடிப்படையாகத் தாங்கள் கூறி இருப்பது, பார்ப்பனியக் கோட்பாடு; அதாவது, பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்ட சாதி ஏற்றத்தாழ்வு. அப்படியானால், பின்வரும் விஷயங்கள் எதைக் காட்டுகின்றன?

1. 'கிறித்தவத்துக்கு மதம் மாறினார்கள். ஆனால் என்ன ஆயிற்று? தாழ்த்தப்பட்ட கிறித்தவர், நாடார் கிறித்தவர் என சாதிக் கிறித்தவர்கள் உருவாயினர். இஸ்லாத்துக்குப் போய்ப் பார்த்தால் அங்கும் தாழ்த்தப்பட்ட இஸ்லாமியர், பிற்படுத்தப்பட்ட இஸ்லாமியர் என வகைப்பிரிவு உண்டானது. பௌத்தத்துக்குப் போயும் ஒரு மாறுதலும் இல்லை.' இது ஏன்? இந்து மதத்துடன் தொடர்புடையது எனில், மதம் மாறிய பின்னர், குறைந்தபட்சம், பெருமளவுக்குத் தளர்ந்திருக்க வேண்டிய சாதிக் கட்டுமானம் அங்கும் அப்படியே நீடிப்பது ஏன்?

2. 'மதம் சார்ந்து -கடவுள் படத்தை செருப்பால் அடிப்பது உட்பட- எதுவானாலும் பெரும்பாலும் யாருக்கும் கோபம் வருவதில்லை. சாதி சார்ந்து ஏதாவது இழிவு என்றால் மட்டும் சுருக்கென்று கோபம் வருகிறது.' இது ஏன்? மதத்துக்கும் சாதிக்குமான உறவு பலகீனமானது என்பதை இது காட்டவில்லையா?

3. மதத்திற்கு அடிப்படையான கடவுள் நம்பிக்கையையே விட்டொழித்துவிட்ட 'பகுத்தறிவாளர்கள்', முதலியார் பகுத்தறிவாளர், வன்னியர் பகுத்தறிவாளர், நாயுடு பகுத்தறிவாளர் எனப் பிரிந்திருப்பது சாதிக்கும் மதத்துக்கும் தொடர்பில்லை என்பதைக் காட்டுவதாக இல்லையா?

4. இந்து மதம்தான் சாதிக்குக் காரணமெனில் அதை விட்டு வெளியேறுவதில் தவறொன்றுமில்லை. உள்ளுக்குள்ளேயே இருந்துதான் அதை மாற்ற வேண்டும் என்பதல்ல. இந்து மதத்தை விட்டு வெளியேற முடியும்; அதாவது வழிபடும் கடவுளையும், வழிபாட்டு முறையையும் மாற்றிக்கொண்டுவிட்டால் இந்து மதத்தைவிட்டு வெளியேறியவராகிவிட முடியும். ஆனால் சாதியை விடுத்து இப்படி வெளியேறுவது சாத்தியமா? அல்லது எதைச் செய்தால் சாதியை விட்டு வெளியேறியதாகப் பொருள்?

சாதி அமைப்பு கடந்து சாதி மறுப்புத் திருமணம் செய்துகொள்வதை [தனிநபர் ஒருவர் சாதிக்கு எதிராக எடுக்கக்கூடிய அதிகபட்ச நடவடிக்கை இதுவே] நாம் சாதியை விட்டு வெளியேறியதாகப் பொருள் கொள்ளமுடியும் என்று வைத்துக்கொள்வோம். அதன் பின்னரும் இந்துவாக இருக்க முடிவதன் சாத்தியம் எதைக் காட்டுகிறது? இந்து மதத்துக்கும் சாதிக்கும் உறவில்லை என்பதைத்தானே?

5. சாதியின் பெயரால் கொடுமைகள் இழைப்போர், தாம் இந்து மதத்தைக் காப்பாற்றுவதற்காக அதைச் செய்வதாகக் கருதுகின்றனரா அல்லது சமூக நிலையில் தமக்கு வாய்த்த ஆதிக்கத்தைத் தக்கவைத்துக்கொள்வதற்காகவா? அப்படியாயின் இதில் இந்து மதம் எங்கிருந்து எப்படி செயல்படுகிறது?

6. இந்து மதம் என்ற கருத்துரு உருப்பெற்றது மிகவும் பிற்காலத்தில்தான்; ஆனால், சாதியோ பன்னெடுங்காலமாக நிலவி வருகின்ற சமூக நிறுவனம் ஆகும். இந்து மதச் சட்டங்கள் என்று இன்றைக்குச் சொல்லப்படுபவை, சாதிகள் உருக்கொண்ட நெடுங்காலத்திற்குப் பிறகு இயற்றப்பட்டவையே. இந்த இடத்தில், "நான் உங்களுக்கு வலியுறுத்திக் கூறுவதெல்லாம் சாதி பற்றிய சட்டத்தை மனு வழங்கவில்லை. மனுவுக்கு நெடுங்காலத்திற்கு முன்பிருந்தே சாதி நிலவி வருகிறது. ஆனால் அவர், சாதி நல்லதெனக் கூறி

அதற்குத் தத்துவமளித்து நிலைநிறுத்திய பணியைச் செய்திருக்கிறார். இன்றுள்ள நிலையில் காணப்படும் இந்து சமுதாயத்தை மனு உண்டாக்கவில்லை; உண்டாக்கவும் முடியாது. தன்காலப் பழக்கத்திலிருந்த சாதி வழக்கங்களை விதிகளாகத் தொகுத்தமைத்துச் சாதி தருமத்தைப் போதித்ததோடு மனுவின் பணி முடிந்தது" என்கிற அம்பேத்கரின் கூற்று கருதத்தக்கது.

7. சில சட்டங்கள், மத நூல்களில் எழுதப்பட்டு விட்டாலே அவை மதச் சட்டங்களாகிவிடுமா? உலகிலேயே அதிகமும் மீறப்பட்ட சட்டங்கள், மதச் சட்டங்களேயன்றி சமூகச் சட்டங்கள் அல்ல. அதனால், சாதி குறித்தச் சட்டங்கள் மத நூல்களில் இடம் பெற்றதை சற்று மாறுபட்ட முறையில் காணவேண்டும். உலகில் கிறித்தவம், இஸ்லாம் போன்ற மதங்களின் புனித நூல்களில் கூட சமூகச் சட்டங்கள், அதாவது மனிதர்களின் அன்றாட வாழ்வைக் கட்டுப்படுத்தக்கூடிய சட்டங்கள் உள்ளன. ஆனால் அவற்றை யாரும் மதச் சட்டமாகச் சொல்வதில்லை. மாறாக இஸ்லாமிய, கிறித்தவ சமூகங்களின் சட்டமாகத் தான் சொல்கின்றனர். ஆனால் இந்தியாவில் மட்டுமே, மத நூல்களில் எழுதப்பட்டுள்ள சட்டங்கள், இன்றைக்கு வரையிலும் இந்து மதச் சட்டமாகச் சொல்லப்படுகிறது.*

இந்த சட்டங்கள் மத நூல்களில் ஏன் எழுதப்பட்டன? இந்த நூல்கள் எழுதப்பட்ட காலத்தில் சமூகத்தில் பல்வேறு துறைகள் தனித்தனியே பிரிந்திருக்கவில்லை. அனைத்துமே மதத்தின் ஆளுகையின் கீழ் இருந்த நிலையில் சமூகச் சட்டங்கள் அனைத்தும் மத நூல்களில் எழுதப்பட்டன. அதே நேரத்தில் சமூகத்தில் பல துறைகளும் பிரிந்துவிட்ட நிலையில் மத நூல்களில் புதிதாகச் சில சட்டங்கள் எழுதப்பட்டு அது சமூகத்தில் நடைமுறைப் படுத்தப்பட்டிருக்குமாயின் அதை மதச் சட்டம் என்று சொல்வது பொருந்தும். ஆனால் அவ்வாறில்லாத நிலையில் அதை மதச் சட்டமாகச் சொல்வது ஏன்?

அவற்றை மதச் சட்டமாகச் சொல்வதன் மூலம், சமூகத்தில் பல துறைகளும் தனிதனியே பிரிந்துவிட்ட இன்றைய நிலையிலும், மதமே சமூகத்தைக் கட்டுப்படுத்துவதாகச் சித்தரிக்கப்படுகிறது. உண்மையில் மதம் எந்த அளவுக்கு சமூகத்தைக் கட்டுப்படுத்தும்? அதிலும் குறிப்பாக, ஒரு தலைமை

நிறுவனம், ஒற்றை புனித நூல் போன்றவை இல்லாத இந்து மதத்தில், அச்சட்டங்களை மதச் சட்டம் என்று சொல்வதில் இருக்கும் நியாயங்கள் என்ன? அது நியாயம் என்று சொல்லப்படுமானால், அடிப்படையான ஒரு வினாவுக்கு விடை சொல்லவேண்டிய கட்டாயம் வந்துவிடுகிறது. அதாவது, சமூகம் மதத்தின் விளைபொருளா அல்லது மதம் சமூகத்தின் விளைபொருளா?

உலகிலேயே அதிகமும் மீறப்பட்டவை மதச் சட்டங்களே. கடவுளின் ஆணையையும் மீறுவதே மனிதர்களின் இயல்பு. ஆதாம் ஏவாள் கதையில் கூட விலக்கப்பட்ட கனியைப் புசித்தது கடவுளின் ஆணையை மீறியதே. இன்றைக்கு வரையிலும் அனைத்து மதத்தினருமே அன்றாடம் மதச் சட்டங்களை மீறி வருகின்றனர். உதாரணமாக, இந்து மதத்திலும் தமிழ் மரபிலும் தென்புலத்தார் கடன் குறித்து வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளது. ஆனால் எந்த அளவுக்கு தற்காலத்தில் இது கடைப்பிடிக்கப்படுகிறது? அதிலும் குறிப்பாக, மரணத்திற்குப் பிந்தைய வாழ்க்கையுடன் நேரடித் தொடர்புடையதாகச் சமூகம் நம்பிக் கொண்டிருக்கின்ற பிரச்சனையிலேயே மதச் சட்டம் மீறப்படுகிறது என்பதுதான். அது போலவே, 'பிறர் பொருளை எவ்வகையிலும் அபகரிப்பது பாவம்' என்பதாக அனைத்து மதங்களுமே சொல்லி இருக்கின்றனவே தவிர, ஒவ்வொருநாளும் ஒவ்வொரு மதத்தினரும் இதை ஏதோவகையில் மீறுகின்றனர். எனவே மதச் சட்டங்களை மீறுவது மனிதர்களுக்கு ஒரு பொருட்டே இல்லை; எப்பொழுதுமே மீறியே வந்திருக்கின்றனர். இவ்வாறாக மதச் சட்டங்களை மீறுவதை - இந்து என்று சொல்லப்படும் மதத்தில் - அவரவர் குடும்பத்தினர் தவிர வேறெவரும் கண்காணிப்பதில்லை. ஆனால் சாதி அமைப்பு குறித்த ஒழுங்குகள் மீறப்படும்போது ஒட்டுமொத்த சமூகமுமே அவர்களைக் கண்காணிக்கிறது. இது, மதத்தை விடவும் அடிப்படையானதாகச் சாதி விளங்குவதைக் காட்டவில்லையா?

இந்துக்களை சனாதன இந்துக்கள், ஜனநாயக இந்துக்கள் என இரண்டாக வகைப்படுத்திய நீங்கள், "பார்ப்பனீயத்தை நாம் எதிர்க்கிறோம் என்றால் அந்தப் பார்ப்பனீயத்தின் தோற்றகர்த்தாக்கள் மற்றும் அதைக் கடைப்பிடிப்பவர்களை எதிர்க்கிறோம் என்று பொருள்" என்கிறீர்கள். "மனித குலத்தை பிறப்பு அடிப்படையில் வருணங்களாகவும் சாதிகளாகவும்

பிரித்துப் பார்ப்பன மேலாண்மையை நிறுவி" என்று சொன்னதன் மூலம் பார்ப்பனர்களே தோற்ற கர்த்தாக்கள் என்று சுட்டுகிறீர்கள். 'வருணங்களாகவும் சாதிகளாகவும் பிரித்து' என்று கூறும்போது பிரிவினைக்கு முன்னர் அவர்கள் ஒரே கூட்டமாக இருந்ததாகச் சொல்கிறீர்கள். அதாவது சமூகப் பொருளாதார அவசியம் இன்றி, பார்ப்பன மேலாண்மையை நிறுவுவதற்காகவே திட்டமிட்டு செயற்கையாகப் பிரிவினை செய்யப்பட்டதாகச் சொல்கிறீர்கள். அதுபோலவே, வர்ணத்திலிருந்தே சாதி வந்ததாகப் பொருள்படும் வகையில் விஷயம் முன்வைக்கப்பட்டுள்ளது. வர்ணத்திலிருந்துதான் சாதி வந்ததா? வர்ணத்துக்கான வரையறை என்ன, சாதிக்கான வரையறை என்ன? இந்தப் பிரிவினை நிகழ்ந்தது எந்த கால கட்டத்தில்? இதற்கான வரலாற்றுச் சான்றுகள் என்ன? பார்ப்பனர்கள் தங்கள் மேலாண்மையை நிறுவிக்கொண்டனர் எனில், அரசியல், சமூகப் பொருளாதார அவசியமின்றி, செயற்கையான ஒரு பிரிவினையை அரசனின் ஆதரவின்றி# பார்ப்பனர்களே நேரடியாகச் சமூகத்தில் திணிப்பது சாத்தியமா? இது பற்றி அம்பேத்கர் அவர்கள், "பிராமணர்களே சாதியைப் படைத்தனர் எனும் கோட்பாடு அர்த்தமற்றதே. மனுவைப் பற்றி நான் விளக்கியதற்கும் மேலாக சொல்வதற்கு எதுவுமில்லை. பிராமணர்கள் பல வகைகளில் குற்றமிழைத்தவர்களாக இருக்கலாம்; குற்றமிழைத்தவர்கள்தான் என்று நான் துணிந்து கூறவும் செய்வேன். ஆனால், சாதி முறையைப் பிராமணர்கள், பிராமணரல்லாதோர் மீது திணித்தார்கள் என்பது உண்மையல்ல" என்கிறார். அரசனுக்கே இரண்டாமிடம் கொடுப்பதாக, பார்ப்பனர்கள் முன்வைத்த ஒரு சட்டத்தை அரசர்கள் ஏற்றுக்கொள்வதற்கான நிர்ப்பந்தம் என்ன? அரசர்கள்தான் பல காலகட்டங்களில் பல மதங்களை ஆதரித்து வளர்த்தனர். அரசனுக்கு/ஆட்சியாளர்களுக்கு அது சாதகமாக இருந்ததால் ஏற்றுக் கொண்டனர் என்றே வைத்துக் கொண்டாலும், கீழ் நிலையில் இருந்த மக்கள் இதுபற்றி -அதாவது தாங்கள் இழிவுபடுத்தப்படுவது பற்றி - கேள்வி முறையின்றி ஏற்க வேண்டிய சமூக அவசியம் என்ன?

இரண்டாவதாக, 'இந்து மதத்தை, அதன் சாதிக் கோட்பாட்டை கடைப்பிடிப்பவர்களை எதிர்க்கிறோம்' என்று சொல்கிறீர்கள். அப்படியானால் தன் சாதிக்குள்ளேயே மண உறவு வைத்துக்கொள்ளுகிற

ஒவ்வொருவருமே சாதிக் கோட்பாட்டைக் கடைப்பிடிப்பவர் ஆகிறார். அப்படியெனில் தன் சாதிக்குள்ளேயே மணவுறவு வைத்துக்கொள்ளும் 95 விழுக்காட்டுக்கும் மேற்பட்டோர் சாதிக் கோட்பாட்டை ஏற்பவர்களாக இருக்கின்றனர் என்று பொருள். அப்படியானால் 'ஜனநாயக இந்து' என்று யாரைச் சொல்கிறீர்?

'மதங்களை முடிந்த மட்டிலும் ஜனநாயகப் படுத்துவதும் சமத்துவ நோக்குடையதாக்குவதுமே நமது நோக்கம்' என இலக்கை சரியாகவே முன்வைத்துள்ள நீங்கள், இத்தகைய போக்குக்கு அதிகமும் இடந்தரக்கூடியதாக இந்து மதம் மட்டுமே உள்ளது என்பதையும் தங்களின் முன்வைப்பிலிருந்தே காணமுடியும். உதாரணமாக, திருமணப் பதிவு குறித்த விஷயத்தில், உச்ச நீதி மன்றத் தீர்ப்பின் அடிப்படையில் அனைத்து மதத்தினரும் திருமணத்தைக் கட்டாயம் பதிவு செய்யவேண்டும் என்பதற்கு இஸ்லாமியர் எரிச்சல்படுவதைச் சுட்டியுள்ளீர்கள். இஸ்லாத்திலும், கிறித்தவத்திலும் இன்றைக்கு வரை அம்மதங்கள் தனி சமஸ்தானங்களே நடத்தி வருகின்றன. இந்து என்று சொல்லப்படுகின்ற மதத்தில் மட்டுமே அரசுக்குக் கட்டுப்பட்டு இயங்குவது என்பது நடைமுறையாக உள்ளது. இதனால்தான், ஆதிக்கச் சக்திகள் எவ்வளவுதான் கூப்பாடு போடுகின்ற போதிலும், தமிழகத்தில் தமிழில் வழிபாடு, அனைத்து சாதியினரும் அர்ச்சகர் ஆவது போன்ற சட்டங்களைக் கொண்டுவர முடிகிறது. இதே இஸ்லாமிய நாடுகளில் அல்லது கிறித்தவ நாடுகளில் மத விவகாரங்களில் அரசு தலையிடுவதை நினைத்தாவது பார்க்க முடியுமா?

மேற்படி வினாக்களனைத்தையும், தாங்களே கூறியுள்ளதுபோல, பிரச்சனையை திசைதிருப்பாது, 'கேள்வியின் தகுதியின் அடிப்படையில், நியாய அடிப்படையில்' பரிசீலிப்பது இவ்விஷயங்களை மேலும் புரிந்துகொள்ளவும், சாதியை ஒழிப்பதற்கு உரிய திட்டமிடவும் பயன்படும்.

பிற்சேர்க்கையாக: வர்ணமும் சாதியும்

வர்ணமும் சாதியும் அடிக்கடியும் குழப்பிக்கொள்ளப்படும் கருத்துருக்களாகும். வர்ணத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு, வர்ணக் கலப்பில் தோன்றிய, அதாவது அனுலோமம், பிரதிலோமம் என்பதன்

அடிப்படையில் பல்வேறு சாதிகள் தோன்றியதாக நடப்பிலுள்ள மனு தர்மம் போன்ற தர்மசாஸ்திர நூல்களில் கூறப்பட்டுள்ளது. இருப்பினும் இது அடிப்படையற்றது. அதே நேரத்தில், அனுலோமம் - உயர் வர்ண ஆணும் தாழ்ந்த வர்ணப் பெண்ணும் மணம் புரிவது - மற்றும் பிரதிலோமம் - உயர் வர்ணப் பெண்ணும் தாழ்ந்த வர்ண ஆணும் மணம் புரிவது - என்கிற கருத்தாக்கங்களே வர்ணக் கலப்புகள் அதிகமும் நிகழ்ந்ததற்கான சான்றுகளாகவும் உள்ளன. தர்க்க ரீதியில், வர்ணங்கள் பிறப்பு அடிப்படையைக் கொண்டவை அல்ல என்பதையும், பிற வர்ணத்தவருடன் கலக்க தடை ஏதும் இருக்கவில்லை என்பதையுமே இது காட்டுவதாகக் கொள்ளலாம். இவ்வாறிருக்க, வர்ணம் பிறப்பு அடிப்படையைக் கொண்டதென்றும் அதிலிருந்தே பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்ட சாதிகள் தோன்றின என்று சொல்வதும் தர்க்க முரணில்லையா? இன்னும் சொல்லப்போனால், பிறப்பு அடிப்படையிலான சாதிகளை தொழில் அடிப்படையயைக் கொண்ட வர்ணமாகத் தொகுத்ததன் மூலம், எண்ணிக்கையில் மிகப் பலவாக இருந்த சாதிகளை நான்கு பிரிவுகளுக்குள் கொண்டுவருவதற்கான முயற்சியாகவும் வர்ண அமைப்பை நாம் கருதலாம்.

சாதி, பிறப்பு அடிப்படையில் அமைந்தது; வர்ணமோ தொழிலை அடிப்படையாகக் கொண்டது. பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்ட சாதிகளை வர்ணத்தில் வகைப்படுத்தும்போது, வர்ணமும் பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகத் தோன்றுகிறதே தவிர, தன்னளவில் அது பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதல்ல. இதைப் புரிந்துகொள்ள சில உதாரணங்களைக் காண்போம். தமிழ்ச் சமூகத்தில் வேளாளர்கள், நான்காம் வர்ணத்தவராக வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளதைத் தொல்காப்பிய இலக்கணம் தெளிவாக்குகிறது. அதே நேரத்தில், தொல்காப்பிய காலத்தையடுத்து, வேளாளர்களில் ஒரு பிரிவினர் காராளராக ஏற்றம் பெற்று, நிலத்தில் இருந்து உற்பத்தி செய்த விளை பொருள்களை விற்கின்ற வணிகர்களாக ஆயினர். அவர்கள் 'வேளாண் செட்டிகள்' (அ) 'பூ வைசியர்' என்பதாக வர்ண அடிப்படையில் மூன்றாம் வர்ணத்தவராக வகைப்படுத்தப்பட்டு விட்டதை பிறகு வந்த நூல்கள் நமக்குக் காட்டுகின்றன. வர்ணம், பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்ததென்றால் இது சாத்தியமா? அதுபோலவே சங்க காலத்தில் பறையர்கள், அந்தண வர்ணத்தவராக இருந்தமை பல்வேறு குறிப்புகளால் உறுதியாகத் தெரிகிறது.

ஆனால் சமூக இயக்கப்போக்கில், பின்னாளில் அவர்கள் தங்களின் சமூக நிலைமையை இழந்து விவசாயத்தில் ஈடுபடுத்தப்பட்டு நான்காம் வர்ணத்தவர் ஆனமை கல்வெட்டுச் சான்றுகள் மூலம் தெரியவருகிறது. வர்ணம், பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டதாக இருந்திருக்குமாயின் இது எவ்வாறு சாத்தியம்? அதுபோலவே சமூகத்திற்குப் புறத்தே வேடர்களாக, ஆயர்களாக இருந்தவர்கள், யாருக்கும் அடிமைப்படாதிருந்து, ஒரு பகுதியில் தங்களின் ஆட்சியதிகாரத்தை நிறுவியதும் நேரடியாக க்ஷத்ரிய (அரச) வர்ணத்துக்குள் வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளதை நாம் காண்கிறோம். முல்லை நில ஆயர்களான, பள்ளி குலத்தவர்கள் இவ்வாறாகவே அக்னி குல க்ஷத்ரியர்களாக, அரச வர்ணத்தில் வகைப்படுத்தப்பட்டனர். தமிழகத்தில் மட்டுமின்றி வட இந்தியாவிலும் கூட, இத்தகைய பல உதாரணங்களை நாம் காணமுடியும். வட இந்தியாவில் 'வைத்யா' என்கிற பட்டப் பெயர் கொண்டவர்கள், தமிழகத்தில் உள்ள மருத்துவ குலத்தவரை ஒத்தவராவர். ஆனால், அவர்கள் பிராமணர்களாகக் கருதப்படுகின்றனர். இதுவும்கூட வர்ணத்தின் நெகிழ்வுத் தன்மையையும், அது தொழில் அடிப்படையைக் கொண்ட பிரிவினை என்பதையும் காட்டுகிறதே தவிர பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்பதைக் காட்டவில்லை. வர்ணக் கலப்பில் பிறந்தவர்களின் வாரிசுகள், அவர்கள் மேற்கொண்ட தொழிலையொட்டி வெவ்வேறு வர்ணத்தில் வகைப்படுத்தப்பட்டதற்கான சான்றுகளும் வரலாற்றில் இடம்பெற்றுள்ளன.

வேதம், தர்ம சாஸ்திரங்கள், பகவத் கீதை போன்ற இந்து மத நூல்கள் என்று சொல்லப்படுவனவற்றில் அடிப்படையாக 'வர்ணம்'தான் சொல்லப்பட்டுள்ளதே - இதில் பிற்காலத்தில் சில திரிப்புகள்/இடைச்செருகல்கள் பார்ப்பனர்களால் செய்யப்பட்டிருக்கின்றன - தவிர சாதியல்ல. அப்படியானால், வர்ணத்திலிருந்து சாதி தோன்றியதாக முன்வைக்கும் போதுதான் சாதி, நேரடியாக மதத்திற்கு உரியதாகிறது. மேலும், இன்றைய நிலையில் சாதிதான் நிலவிக்கொண்டிருக்கிறது; வர்ணம் என்பது எந்த வடிவிலும் நிலவிக் கொண்டிருக்கவில்லை. இது எதைக் காட்டுகிறது? வர்ணத்தில் இருந்து சாதி தோன்றியது என்றா அல்லது வர்ணத்துக்கும் முற்பட்டது சாதி என்றா? வர்ணம் என்கிற சமூக நிறுவனம், சமூகத்தில் எழுந்த ஒரு தேவையையொட்டி இயல்பாகப் பரிணமித்ததாகும். அந்தத் தேவை ஒழிந்துபோன காலத்தில் அந்த நிறுவனமும் ஒழிந்துபோனது.

‘கில்டு' எனப்பட்ட தொழில் குழுக்களும் இப்படித்தான் தோன்றியழிந்தன என்பது கருதத்தக்கது. இவ்வாறாக சமூகத் தேவையையொட்டி உருவாகி, மத நூல்களிலும் இடம்பெற்ற வர்ணம் ஒழிந்துபோய், பின்னரும் சாதி நீடிப்பது, வர்ணத்துக்கும் சாதிக்கும் உறவில்லை என்பதையே காட்டுகிறது. வர்ண அமைப்பு தோன்றியிராத பல சமூகங்களிலும் - குறிப்பாக ஆப்பிரிக்க நாடுகளில் - சாதியமைப்பு உள்ளது. இதுவும் கூட வர்ணத்துக்கும் சாதிக்கும் உறவில்லை என்பதையே காட்டுகிறது.

அடிக்குறிப்புகள்

***** இவ்வாறு சொல்லப்படுவதன் காரணம், வெள்ளைக்காரக் கிறித்தவர்கள் இங்கே வந்தபோது அவர்கள் தங்களின் மத மாற்ற செயலுக்கு உகந்தவகையில், ‘சாதி என்பது இந்து மதச் சட்டத்தில் சொல்லி இருப்பது, இந்து மதத்துடன் தொடர்புடையது; இந்து மதத்திலிருந்து வெளியேறிவிட்டால் சாதி இழிவு நீங்கிவிடும்' என்று பிரச்சாரம் செய்ததும், அதன் தொடர்ச்சியாக இன்றைக்கு வரையிலும் அவை இந்து மதச் சட்டமாகச் சொல்லப்பட்டு வருவதும் நீடிக்கிறது.

‘அந்தணர் நூற்கும் அறத்திற்கும் ஆதியாய் நின்றது மன்னவன் கோல்' என்று குறள் சொல்லுவது என்ன பொருளில்

(5) பகுத்தறிவின் வளர்ச்சி நாத்திகம்!

1) திராவிட இயக்கச் சார்பின்றி அண்ணாவைப் பார்க்கவேண்டும் என்பதல்ல நமது எதிர்பார்ப்பு; அவரது செயல்களில் திராவிட இயக்கத்திற்கு - அரசியல் வகையில் - ஆதரவானவற்றை மட்டும் உலகுக்குச் சொல்லி மற்ற பக்கத்தை மறைப்பது ஆய்வு நேர்மையல்ல என்பதுதான்.

2) "நாம் நாத்திகர்களுமல்ல, ஆத்திகர்களுமல்ல; பகுத்தறிவுவாதிகள்" என்று ஈழத்தடிகள் சொன்னது பகுத்தறிவு. ஆனால், "பெரியார் தமது பகுத்தறிவு இயக்கத்தை அதன் வளர்ச்சிப் போக்கில் நாத்திகமாக அறிவித்தார்." - இவை இரண்டுக்கும் இடையிலான வேறுபாட்டை பகுத்தறிவுள்ளோர் புரிந்துகொள்வர்.

3) "திராவிடர் கழகம் பார்ப்பனர்களைச் சேர்த்துக் கொள்வதில்லை என்பதில் கறாராக இருக்கிறது." ஆம், உண்மை; அதுதான் அதன் அடையாளம். ஆனால் இதுதான் பகுத்தறிவு என்று வாதம் செய்கின்றவரைப் போன்ற 'மனுவாதி' வேறு யாரும் இருக்கமுடியாது. இங்கே மனுவாதி என்பது, மனு தர்மம் பற்றிய திராவிட இயக்கப் பார்வையை மேற்கொண்டு நாம் குறிப்பிடுவதாகும். உண்மையில் மனு, மனு தர்மம் குறித்து பல பரிமாணங்களில் ஆய்வுகள் தேவைப்படுகின்றன என்பது வேறு விஷயம். ஆனால், திராவிடர் கழகம் பார்ப்பனர்களைச் சேர்த்துக் கொள்ளாததன் காரணம் பார்ப்பனர்கள் 'ஆரியர்கள்', பார்ப்பனர்கள் பேராசைக்காரர்கள், இரு நாக்குகள் கொண்டவர்கள், தந்திரசாலிகள், தாசர்களின் தலைவர்கள், வஞ்சக வேந்தர்கள், கொடுமைக் குணமுடையவர்கள், கோழைகள், படுமோசக்காரர்கள், சிண்டு முடிபவர்கள், சிரிக்கின்ற நரிகள், ஒட்டு வித்தைக்காரர்கள், அநீதிக்காரர்கள், (திராவிட) இனம் கெடுத்தவர்கள், ஈடில்லாக் கேடர்கள் (ஆதாரம்: அண்ணாதுரையின் 'ஆரிய மாயை') என்பதால்தான். இதில் முக்கியமானது என்னவெனில், அவர்கள் பிறப்பிலேயே அப்படிப்பட்டவர்கள் என்ற 'திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவு'க் கருத்துதான். அதாவது திராவிடர்கள் ஓர் இனம் ஆரியர்கள் வேறு இனம் என்ற 'திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவு'தான்.

பகுத்தறிவாளர்களாகக் கருதப்படும் விஞ்ஞானிகள், மானுடவியலாளர்கள், வரலாற்றாளர்கள் ஆரிய இனம் என்ற ஒன்று, அல்லது திராவிட இனம் என்ற ஒன்று கிடையாது. ஆரிய, திராவிட என்பன மொழி சார்ந்த பெயர்களே தவிர இனங்களல்ல. எல்லோரும் ஒரு மனிதக் குரங்கிலிருந்து தோன்றியவர்கள், அதுவும் ஆப்பிரிக்காவில் இருந்து வந்தவர்கள் என்று நிரூபித்திருக்கிறார்கள். இவர்கள் தனித்தனியாக வெவ்வேறு இனங்களாக, அதாவது அழிந்தொழிந்த நியாண்டர்தாலியன், மற்றும் இன்றைக்கு இருக்கின்ற மனிதர்கள் போன்ற இரு வெவ்வேறு இனங்களாக இருந்தால் பிறப்பிலேயே இவ்விரு சாரருக்கும் வேறுபாடு இருக்க வாய்ப்புண்டு. ஆனால் தற்கால மனிதர்கள் அனைவரும் ஒரே வழித்தோன்றல்கள் என்பதால் பிறப்பினால் தகுதி வேறுபாடுகள் இல்லை என்றாகிறது. பொதுப் பகுத்தறிவு இப்படி இருக்கையில், 'திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவு,' பார்ப்பனர்கள் பிறப்பிலேயே நயவஞ்சகர்கள், ஏமாற்றுக்காரர்கள் போன்ற சில 'தகுதிகளைக்' கொண்டிருப்பதாகச் சொல்லி வருகிறது.

மனு தர்மம், பார்ப்பானை உயர்ந்தவன், மேலானவன் என்று கற்பித்தால், திராவிட இயக்கம் அவனைக் கீழானவன், இழிந்தவன், மோசடிக்காரன் என்று கற்பிக்கிறது. அதாவது பிறப்பைக் கொண்டு தகுதியை நிர்ணயிக்கின்ற பணியை மனு செய்ததாகச் சொல்லிக்கொண்டு அதே பணியை திராவிட இயக்கமும் செய்கிறது; அதாவது மனுவுக்கு மாற்று என்று சொல்லிக்கொண்டு அதன் எதிர்மறையாக, அதாவது பார்ப்பான் மாறமாட்டான்; மாறமுடியாது, அவன் இருந்தால் அந்த இயக்கம் உருப்படாது என்ற மாறாநிலைக் கோட்பாட்டை வைத்திருக்கிறது திராவிட இயக்கம். திருநாவுக்கரசின் கருத்தும் இதுதான். இதனால்தான், வி.பி.ராமன் குறித்து, "அவரால் தி.மு.கவுக்கு எந்த நன்மையும் ஏற்படவில்லை; தீமைதான் ஏற்பட்டது, தி.மு.க சோதனையோட்டமாகப் பார்ப்பனரைக் கட்சியில் அனுமதித்தது தோல்வியையே சந்தித்தது. இன்னும் சரியாகச் சொல்வதானால் அறிஞர் அண்ணாவுக்கு இது ஒரு தோல்வி என்று சொல்லுவோம்" என்று சொன்னது மட்டுமின்றி, "அந்தச் சோதனையை அவர் அனுமதித்து இருக்கக்கூடாது என்பதே எமது கருத்து" என்று சொல்லியிருக்கிறார். அதாவது திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவில் பார்ப்பான் சோதனைக்குக்கூடத் தகுதியற்ற இழிபிறவி என்பதே திருநாவுக்கரசின் முடிவு.

4) கம்பராமாயணத்தையும் பெரியபுராணத்தையும் நாத்திகர்களும்கூட அதன் தமிழ் மொழிச் செழுமைக்காகப் புகழுகின்ற நேரத்தில், நல்ல குடிநீர்க் கிணற்றில், அதனுள் இறங்கி தூர் வாருபவர் அடியில் இருந்த சேற்றைக் கொண்டு வந்து, இதுதான் இந்தக் கிணறு, இதன் தண்ணீரைப் போய்க் குடிக்கிறீர்களே என்று கேட்டால் எப்படி இருக்குமோ அப்படிதான் கம்பரசம். அல்லது, அண்ணாதுரையின் சொற்பொழிவுகளில் இருந்து ஆபாசமான இரு வாக்கியங்களை எடுத்து மேற்கோள்காட்டி அண்ணாதுரையின் பேச்சே இவ்வளவுதான் என்று சொல்வதற்கு ஒப்பானதுதான், 12000 பாடல்கள் கொண்ட கம்பராமாயணத்தில் இருந்து ஒரு 40 பாடல்களை எடுத்துக்காட்டி ஆபாசக் களஞ்சியம் என்று அதை வர்ணிப்பது. ஆனால் ஒரு திராவிட இயக்கத்தவரிடமிருந்து - திராவிடப் பிறப்பு என்று நான் சொல்லவில்லை என்பதை வலியுறுத்துகிறேன் - வேறு எதை எதிர்ப்பார்க்க முடியும்?

5) 'ஆரிய மாயை' அச்சு அசலான உண்மை ஆய்வு; அதனால்தான் உலக அளவில் புகழப்படும் வரலாற்றாளர்கள் தங்களின் நுல்களில் உள்ள ஆதார நூற்பட்டியலில் தவறாது அண்ணாவின் 'ஆரிய மாயை'யைக் குறிக்கின்றனர். எனவேதான் அதனை இன மீட்சிக்கான 'ஆராய்ச்சி'க் கட்டுரைகள் என்று திருநாவுக்கரசால் புகழமுடிகிறது!

இன மீட்சிக்கான அத்தகைய 'ஆராய்ச்சி'க் கட்டுரையின் தரத்திற்கு ஒரே ஒரு சான்று:

“அன்னாய் வாழி வேண்டன்னை நம்மூர்ப்
பார்ப்பனக் குறுமகப் போலத் தாமுங்
குடுமித் தலைய மன்ற
நெடுமலை நாட னூர்ந்த மாவே”

- என்ற ஐங்குறு நூறு பாடலை எடுத்துக்காட்டி மலைநாடன் வருகின்ற குதிரையின் தலையில் உள்ள குடுமி ஆடுவதைப் பார்ப்பனக் குடுமி ஆடுவதாகக் கற்பனை செய்து பார்த்து “தமிழர்கள் ஆரியரை நகைப்புக்குரிய நடமாடும் உருவங்களாகக் கருதிய ஒரு காலம் இருந்தது” என்றும் “ஆரியத்தைக் கேலிக் கூத்தாகக் கருதிய காலம் அது” என்றும்

எழுதுகிறார்.

சங்கப் பாடல்களிலேயே மிகப் பழைமையாகக் கருதப்படும் புறநானூறு, பதிற்றுப்பத்து காட்டும் சான்றுகளாவன:

“கொடுமர மறவர் பெரும கடுமான்
கைவண் டோன்றலைய முடையேன்
ஆர்புனை தெரியனின் முன்னோ ரெல்லாம்
பார்ப்பார் நோவன செய்யலர் மற்றிது” (புறம் 43:11-14)

(சோழன் நலங்கிள்ளிதம்பி மாவளத்தானும் தாமப்பல்கண்ணனும் வட்டுப் பொருவுழிக் கைகரப்ப வெகுண்டு வட்டுக்கொண்டெறிந்தானைச் சோழன் மகனல்லையென நாணியிருந்தானைத் தாமப்பல்கண்ணனார் பாடியது.)

இப்பாடலில், உனது முன்னோர் எவரும் பார்ப்பார் வருந்தக்கூடிய செயல்களைச் செய்ததில்லை. ஆனால் நீயோ அப்படிச் செய்துவிட்டாய் என்று புலவர் உரைக்க, சோழன் தான் சோழ குலத்தில் பிறக்கவில்லையென நாணியிருந்தான் என்கிறது.

“பரிசின் மாக்கட்கு வரிசையி னல்கிப்
பணியிய ரத்தைநின் குடையே முனிவர்
முக்கட் செல்வர் நகர்வலஞ் செயற்கே
இறைஞ்சுக பெருமநின் சென்னி சிறந்த
நான்மறை முனிவ ரேந்துகை யெதிரே” (புறம் 6:19-20)

(பாண்டியன் பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதியைக் காரி கிழார் பாடியது.)

மற்றவர்களுக்கெல்லாம் தலைநிமிர்ந்து பரிசுகள் நல்கும் பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதி, நான்மறை முனிவரான அந்தணர்களிடம் பணிந்து நடந்து கொள்வது சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது.

“பார்ப்பார்க் கல்லது பணிபறி யலையே

பணியா வுள்ளமொ டணிவரக் கெழீஇ" (பதிற்றுப்பத்து 64:1-2)

(செல்வக்கடுங்கோ வாழியாதனை கபிலர் பாடியது.)

பார்ப்பார் தவிர மற்றவர்களுக்கு நீ பணிய மாட்டாய் என்று கடுங்கோ வாழியாதனை கபிலர் பாடுகிறார்.

இவ்வாறாகச் சேர, சோழ, பாண்டியர்கள் பார்ப்பனர்களிடம் பணிந்து நடந்தது சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளதை மறைத்து, ஐங்குறுநூறு பாடலை மட்டும் சுட்டி, பார்ப்பனர்களை நகைப்புக்குரியோராகத் தமிழர்கள் கருதினர் என்பதாக எழுதியிருப்பதுதான் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரையாகத் தெரிகிறது திருநாவுக்கரசுக்கு. பொதுவாகச் சிறுவர்களை வேடிக்கையாகப் பேசுவது வழக்கம். அந்த வகையில்தான் ஐங்குறுநூறு பாடலில் பார்ப்பனக் குறுமகனின் குடுமி உவமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளதே தவிர பார்ப்பனர்களை இழிவாகவும் நகைப்புக்குரியோராகவும் கருதியல்ல. சிறியவர்களைக்கூட இகழ்வதில்லை மரபு என்பதற்கு "யாதும் ஊரே . . ." என்று தொடங்கும் புறநானூற்றுப் பாடலின் கடைசி இரு வரிகளைப் பார்க்க. பெரியோரைக் கண்டு வியத்தலும், சிறியோரை இகழ்தலும் இல்லை என்று முடியும்.

மன்னர்களைக் கேலி செய்து பல பழங்கதைகள் உண்டு. அவற்றில் ஒன்றைச் சொல்லி ராஜாக்களை மக்கள் எப்பொழுதுமே நகைப்புக்குரியோராகக் கருதினர் என்று ஒருவர் சொன்னால் அது எப்படி நகைப்புக்குரியதாக இருக்குமோ அப்படித்தான் அண்ணாதுரையின் 'ஆரிய மாயை'. ஆனால் திருநாவுக்கரசின் 'தகுதி'க்கு அவரின் ஆய்வின் ஆழத்திற்கு 'ஆரிய மாயை' ஓர் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைதான் என்பதில் ஐயமில்லை!

வேதங்களுக்கும் கோயில் வழிபாட்டுக்கும் அதாவது உருவ வழிபாட்டுக்கும் தொடர்பு ஏதுமில்லை என்பது ஆய்வாளர்களின் முடிந்த முடிவு. ஆனால் அண்ணாதுரைக்கோ கோயில் என்பது வேதங்களுக்குரியவர்களின் கூடாரமாகத் தெரிகிறது. எனினும் அதே அண்ணாதுரை கேட்பதெல்லாம் "நமக்கு ஒரே ஆண்டவன் போதும். உருவமற்ற தேவன்! ஊண் வேண்டாத சாமி!" (ஆரிய மாயை) வேதங்கள் இந்த உருவற்ற தேவனைத்தான் சொல்கின்றன என்பது திருநாவுக்கரசு அறியாதது. . . "தமிழ்க் கலை

ஞானமாகிய சைவ சித்தாந்த சாஸ்திரிகளும், ஆகமங்களும் பிராமணர்களுக்கு வேண்டியதில்லை என்றே தள்ளியிருக்கிறார்கள்” (ஆரிய மாயை) என்கிறார் அண்ணாதுரை. சைவ சித்தாந்தம் எப்படி சைவ வேளாளர்களுடையதோ அதுபோலவே திராவிட இயக்கமும் என்பதை வரலாற்றாளர்கள் பலரும் சொல்லியிருக்கிறார்கள் என்பது திருநாவுக்கரசு அறியாத ஆய்வு. ‘கிருஷ்ண' என்றால் கருப்பு நிறம் என்று பொருள். ஆனால் கிருஷ்ணன் ஆரியக் கடவுளாம்; ராமன் கரு நிறத்தவன் என்பது வால்மீகியும் கம்பனும் சொல்லும் விவரம். அதே ராமன் சூரிய குலத்தவன்; மூவேந்தர்களுள் ஒருவரான சோழர்களும் சூரிய குலம்தான், அப்படி இருக்க ராமன் ஆரியனாம். எனவே அண்ணாதுரைக்கு அவர்கள் வேண்டாமாம்.

சிவன் என்பதற்கு சிவப்பு நிறத்தவன் என்று பொருள்; ஆனால், பிராமணர்கள் நிராகரித்துவிட்ட சைவ சித்தாந்த சாஸ்திரிகள் வேண்டுமாம் அண்ணாதுரைக்கு. ஒருவேளை அண்ணாதுரையின் திராவிடர்கள் சிவந்த நிறத்தவர்களோ? ஆகமங்கள் அனைத்தும் ‘ஆரியர்களின்' மொழியான சம்ஸ்கிருதத்தில்தான் இருக்கின்றன என்பது அண்ணாதுரையும் அவரது சீடர் திருநாவுக்கரசும் அறியாத உண்மை; அதனால்தான் பிராமணர்கள் ஆகமங்களை வேண்டாம் என்று சொல்வதாக அண்ணாதுரையால் எழுத முடிகிறது. இவை அண்ணாதுரையின் ‘ஆராய்ச்சிக் கட்டுரை'யின் தரத்துக்கு மற்றோர் சான்று.

இத்தகைய ‘ஆரிய மாயையை' ஆராய்ச்சிக் கட்டுரையாகச் சொல்லும் திருநாவுக்கரசின் ஆய்வின் ஆழத்தை அவரது எழுத்துக்களையும், அவரையும் முழுமையாக அறிந்தவர்கள் 'புரிந்துகொள்ளவே' செய்வார்கள்.

இத்தகையவர்களின் பொட்டில் அடித்தாற்போன்று திராவிடக் கருத்தியலின் தந்தையான ராபர்ட் கால்டுவெல் சொல்லி இருப்பதைப் பாருங்கள்

“. . . but the fact that the Pandyas, Cholas, and other Dravidian races were represented at the same time as having been originally, not rakshasas or monkeys, but Kshatriyas, equally with the Solar and Lunar princes of Aryan India, proves conclusively that they at least were considered almost as civilized and as occupying almost as respectable a position as the orthodox Aryans themselves.”

ஆரியர்களின் குடுமியைக் கேலி செய்து மக்கள் பேசியதாகச் சொல்கின்ற அண்ணாதுரையின் ஆரிய மாயையை 'ஆராய்ச்சிக் கட்டுரை' என்று புகழ்கின்ற திருநாவுக்கரசு, திராவிடத்தின் தந்தையான ராபர்ட் கால்டுவெல் கொடுத்துள்ள கீழ்க்கண்ட குறிப்பைப் படித்ததில்லை போலும்.

"The usage referred to is equally characteristic of the Dravidians. Up to the present day the custom of wearing the hair long, and twisted into a knot at the back of the head, is characteristic of all the more primitive castes in the southern provinces of the Tamil country, and of some of the castes that occupy a more respectable position in the society. In ancient times this mode of wearing the hair was in use amongst all Dravidian soldiers; and sculptured representations prove that a still earlier period it was the general Dravidian custom."

உண்மை இப்படி இருக்க "வாழ்நிலையிலிருந்துதான் சிந்தனை உண்டாகிறதே ஒழிய சிந்தனையிலிருந்து வாழ்நிலை உண்டாவதில்லை" என்று சொல்லிக் கொண்டே, சிந்தனையிலிருந்து வாழ்நிலையை உருவாக்கிக் காட்டும் ரசவாதத்தைத் திருநாவுக்கரசு போன்ற திராவிட இயக்கத்தவர்களாலேயே செய்யமுடியும்.

(6) திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவு

'பூனைக்கு யார் மணி கட்டுவது' என்றிருந்த நிலையில், "பகுத்தறிவின் மூடநம்பிக்கைகள்" குறித்த விவாதத்திற்கு வழிகோலியதில் மகிழ்ச்சி, பாராட்டுகள். இத்தகைய விவாதத்தை நிகழ்த்த வேண்டும் என்றதுமே, உங்களை இந்துத்வவாதி, இந்து மதமே சாதி, அதனால் நீங்கள் சனாதனவாதி என்பதாக சேற்றைவாரி இறைக்கின்ற பணியைச் 'செவ்வனேசெய்ய' ஒரு கூட்டம் உண்டு. அதுதான் 'பகுத்தறிவு மூடநம்பிக்கை'யில் ஆழ்ந்திருக்கும் / ஆழ்த்தப்பட்டிருக்கும் கூட்டம். திராவிட இயக்கம் அவர்களின் கோயில்; அதன் கருவறையில் இருக்கும் பெரியார் அவர்களின் கடவுள். இதே பாணியில், மார்க்ஸ் மூலவர், பெரியார் உற்சவ மூர்த்தி என்று சொல்கின்ற இன்னொரு பிரிவும் உண்டு. இவ்விரு சாராரையும் விட சமூகம் மிகப் பெரியது, சமூக மாற்றம் அதைவிட முக்கியம்; எனவே அத்தகையப் 'பகுத்தறிவு மூடநம்பிக்கையாளர்'களாக இருக்க விரும்புவோரின் 'விமர்சனத்தை'ப் பொருட்படுத்தாதீர்கள்.

மதம் அல்லது கடவுள் நம்பிக்கையைப் பொருத்தவரை, மார்க்ஸ் சொன்னதுதான் சரி. ஆனால் அது பற்றிய புரிதல் இங்கு இல்லை - கிளிப்பிள்ளைச் சீடர்களிடம் அதை எதிர்ப்பார்க்கக் கூடாது - என்பதுதான். புறநிலைமைகள்தான் மனித சிந்தனையை வடிவமைக்கின்றன; புறநிலைமைகளில் ஏற்படுகிற மாறுதல்கள் மனித சிந்தனையில் பிரதிபலிக்கின்றன என்பது மார்க்சியத்தின் அடிப்படைப் பாடம். இந்த அடிப்படையில் இருந்தே மதம் குறித்து "மதம் என்பது ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் நிம்மதிப் பெருமூச்சு, அது இதயமற்ற உலகின் இதயம். உணர்ச்சியற்ற சூழலின் உணர்ச்சி, மதம் மக்களை மயக்கும் அபின்" என்றார் மார்க்ஸ். அதாவது இந்த உலகில் மனிதனுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையிலான உறவு வெறும் ரொக்கப்பட்டுவாடா மட்டுமே என்றாகிவிட்டது. இந்த நிலையில் மனிதனுக்கு ஆறுதலாக இருக்கின்ற மதம், அவனை மயக்கத்தில் ஆழ்த்துகிறதேயன்றி தீர்வல்ல என்பதை அழகாகச் சொல்லி இருக்கிறார். மதத்தை அவன் விட்டொழிக்க வேண்டுமானால் புறநிலைமைகள் மாற்றியமைக்கப்பட வேண்டும்; அதாவது இந்த உலகம் இதயமுள்ளதாக ஆக்கப்படவேண்டும். அவ்வாறு ஆக்கப்பட்டுவிட்டால்

ஆறுதலுக்காக அவன் மதத்திடம் தஞ்சம் புக வேண்டியதில்லை என்பதுதான். ஆனால், 'பகுத்தறிவின் மூடநம்பிக்கையாளர்'களோ, இந்த உலகில், மனிதனுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையிலான உறவு ரொக்கப்பட்டுவாடா என்றிருக்கின்ற நிலையிலேயே அவன் மதத்தையும் கடவுளையும் விட்டொழித்துவிட வேண்டும் என்று விரும்புகின்றனர். இது வருமானம் இல்லாத ஒருவன் மூன்று வேளையும் சத்துள்ள உணவு உண்ணவேண்டும் என எதிர்ப்பார்ப்பதைப் போன்றது. யதார்த்தம், மனித விருப்பங்களால் மட்டுமே வடிவமைக்கப்படுவதல்ல.

"ஒருவேளை இந்து மதம் பெரும்பான்மை மதமாகவும் பிற மதங்கள் சிறுபான்மையாகவும் இருப்பது மற்றும் பிற மதங்களில் இல்லாத பிறப்பு அடிப்படை ஏற்றத்தாழ்வு இந்து மதத்தில் இருப்பது" ஆகியன இந்து மதத்தைக் குறிவைத்துத் தாக்குதல் நடத்துவதற்குக் காரணமாக இருக்கலாம் எனக் குறிப்பிட்டுள்ளீர்கள். பிறப்பு அடிப்படைக்கும் இந்து மதத்திற்குமான தொடர்பு குறித்த தங்களின் புரிதலுடன் கருத்து மாறுபாடு உள்ள போதிலும் தற்போதைக்கு அதை அப்படியே வைத்துக்கொண்டு பேசுவது அவசியம் எனக் கருதுகிறேன்.

"சாதி ஒழிப்பு என்கிற சிக்கலான, கடினமான பணிக்குள் கால் பதிக்காமல், சும்மா பராக்கான, பொழுதுபோக்கான, நகைச்சுவையும் கிண்டலும் கலந்து கைகொட்டிச் சிரிக்கிற எளிமையான செயல் திட்டத்துக்குள் தங்கள் பகுத்தறிவையும் மூடநம்பிக்கை எதிர்ப்பையும் பறை சாற்றிக்கொண்டிருக்கிறார்கள்" என்ற தங்களின் கூற்று முற்றிலும் உண்மை. ஆனால் விஷயம் என்னவெனில், இத்தகைய எளிய செயல் திட்டம் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டது வெறும் தற்செயலா அல்லது திட்டமிடப்பட்டதா என்பதுதான். இதைப் புரிந்துகொள்ள தமிழக வரலாற்றை நுணுக்கமாகப் பார்க்கவேண்டும்.

தற்போது தமிழகத்தில் கோலோச்சிவரும் பகுத்தறிவை 'திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவு' என்று சொல்வதே சரி. பிரிட்டிஷ் ஆதிக்கத்தில் இந்தியா இருந்த நிலைமையில், துபாஷிகளாக - இருமொழியாளர்களாக - இருந்து, அதிகார வர்க்கத்தின் அனைத்துப் பதவிகளையும் பார்ப்பனர்கள் ஆக்கிரமித்திருந்த நிலையில் திராவிட இயக்கம் தோற்றங் கொண்டது. இந்நிலையில்

தோன்றிய திராவிட இயக்கம் தமிழ்ச் சமூகம் அனைத்தையும் பிரதிநிதித்துவம் செய்வதைப் போல, பார்ப்பனர் தவிர்த்த அனைவருமே தமிழர்கள் என்பதாக, அதாவது பார்ப்பனர் மட்டும் தமிழரல்ல என்பதாக, பார்ப்பனர் - பார்ப்பனர் அல்லாதார் (அல்லது ஆரியர் - திராவிடர்)[$] என்று பிரித்தது. சமகாலத்தில், வட இந்தியாவில் அம்பேத்கர் அவர்கள் சமூகத்தை, சாதி இந்துக்கள் என்றும் தீண்டப்படாதார் என்றும் பிரித்தார். சமூகத்தை திராவிட இயக்கம் பிரித்ததற்கும் அம்பேத்கர் பிரித்ததற்கும் இடையிலான கூர்மையான வேறுபாட்டை எவரும் எளிதில் புரிந்துகொள்ள முடியும். தமிழகத்தில் பார்ப்பனர் - பார்ப்பனர் அல்லாதார் என்று பிரிக்கப்பட்டதற்கான அடிப்படை என்ன? சாதி என்பது தமிழர்களுக்குக் கிடையாது; பார்ப்பனர்களே சாதியைக் கொண்டு வந்தவர்கள் என்பதாகச் சித்தரிக்கும் முயற்சியாகவே இது இருந்தது. இது உண்மைக்கு மாறானது மட்டுமல்ல; சதி நோக்கம் கொண்டதும் கூட. தமிழகத்தில் பார்ப்பனர் - பார்ப்பனர் அல்லாதார் என்று பிரித்ததன் மூலம் சாதி, சதி போன்ற சமூகத் தீமைகளுக்குப் பார்ப்பனர்களைக் காரணங்காட்டிவிட்டு, தொடர்ந்து தாம் தமது சாதி ஆதிக்கத்தைத் தக்கவைத்துக் கொள்வதுதான்.

இந்து மதம் பார்ப்பானுடையது, அது சாதியை போதிக்கிறது. எனவே, பார்ப்பான் தான் சாதிக்குக் காரணம் என்ற நிலையை மேற்கொண்டு, பார்ப்பன எதிர்ப்பை முழங்கிவிட்டால் சாதிக்கு எதிராக இருப்பதாகப் பொருள் என்பதாகப் 'படம் காட்டி', உள்ளுக்குள் தங்களின் சாதி/அரசியல் ஆதிக்கத்தை நிலைநாட்டிக் கொண்டவர்கள்தான் திராவிட இயக்கத்தின் சித்தாந்த மூலவர்களாக, வழிகாட்டிகளாக இருந்தனர். அவர்களின் நிலைப்பாட்டைத் தெளிவாக்கும் எடுத்துக்காட்டுகள் இதோ:

"நான் விவரித்துக்கொண்டிருக்கும் காலத்திற்கு, குறைந்தது ஐந்து அல்லது ஆறு நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னர் தமிழகத்திற்குள் குடியேறத்தொடங்கிய பார்ப்பனர்கள், தங்களின் சாதி முறையை தமிழர்களின் தலையில் கட்ட முற்பட்டனர். தொல்காப்பியன் என்ற பெயர்கொண்ட ஒரு பார்ப்பனரால் கி. மு. முதல் அல்லது இரண்டாம் நூற்றாண்டில் இயற்றப்பட்ட, தற்போதும் வழக்கில் உள்ள முற்பட்ட தமிழ் இலக்கண நூலில், அறிவர் அல்லது "துறவி"கள் பற்றி அடிக்கடியும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ஆனால், சமூகத்தின் வகுப்புகள் குறித்து அவர் விவரிக்கின்ற அத்தியாயத்தில், நூலாசிரியர்

*அறிவர் பற்றி எதுவும் குறிப்பிடுவதை விட்டுவிட்டு, புனித நூல் (பூனூல்) அணிந்த பார்ப்பனரை முதல் சாதியாக வைக்கிறார். வீரர்கள் என்னாது, ஏதோ சேர, சோழ பாண்டியன் என்று மூன்றே அரசர்கள் ஒரு சாதியாகிவிட முடியும் என்பது போல, மிகுந்த எச்சரிக்கையுடன், அரசர்கள் எனப் புனித சாதியாகச் சொல்கிறார்; வணிகத்தைக் கொண்டு வாழ்ந்த அனைவரையும் மூன்றாவது சாதியாகச் சொல்கிறார். அரசர்களோ அல்லது வணிகர்களோ புனித நூல் அணிந்திருந்தார்களா என்று அவர் சொல்லவில்லை. பிறகு வேளாளர்களை மட்டும் தனிமைப்படுத்தி, நிலத்தை உழுவது தவிர அவர்களுக்கு ஒரு தொழிலுமில்லை என்கிறார். இங்கே அவர் வேளாளர்களை சூத்திரர் என்று சொல்லவில்லை, ஆனால், சாதாரண வேளாளர்களை சூத்திரர்களாகக் கருதவேண்டும் என்றும், அரசர்களாக இருந்த வேளாளர்களை க்ஷத்ரியர்களாக கௌரவிக்கவேண்டும் என்றும் மறைமுகமாக, உட்கிடக்கையாகச் சுட்டுகிறார். **இதுதான் தங்களின் சாதி அமைப்புக்குள் தமிழர்களைக் கொண்டுவர பார்ப்பனர்கள் செய்த முதல் முயற்சி. ஆனால், தமிழகத்தில் க்ஷத்ரியர், வைசியர் மற்றும் சூத்திர சாதிகள் இல்லாததனால் அவர்களது முயற்சி வெற்றிபெற சாத்தியமில்லாது போயிற்று. மேலும், தன்னை க்ஷத்ரியன் என்று சொல்லிக்கொள்ளுகின்ற ஒரு படையாச்சி வீட்டிலோ அல்லது வைசியன் எனுந் தகுதிக்குரிய ஒரு வணிகர் வீட்டிலோ, இன்றைக்கு வரையிலும் வேளாளர்கள் உணவருந்தவோ அல்லது தண்ணீர் குடிக்கவோ மாட்டார்கள்.**"* (The Tamils, Eighteen Hundred Years Ago, V.Kanakasabhai, Pub: The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Tinnevelly, Ltd. 2nd edn. Sep., 1956, p.116.)

அதாவது சாதியைக் கொண்டு வந்தவன் பார்ப்பான் என்று சொல்லி அவனைக் கண்டிப்போம்; ஆனால் வேளாளர்களாகிய நாங்கள் ஒரு படையாச்சி வீட்டிலோ, அல்லது செட்டியார் வீட்டிலோ தண்ணீர் குடிக்கவோ உணவருந்தவோ மாட்டோம் என்பதும், தொல்காப்பியன் சொல்லாத, 'அரசர்களாக இருந்த வேளாளர்களை க்ஷத்ரியர்களாகக் கௌரவிக்க வேண்டும்' என்பதும் இவரது நிலைப்பாடு.

மற்றொருவர் சொல்வதாவது:

"ஆரியர் வருவதற்கு முன்னமே தமிழர்க்குத் தொழில் வேற்றுமை பற்றி

இயற்கையாயிருந்த அந்தணர், அரசர், வணிகர், பதினெண்டொழிலாளர் என்னும் மக்கட் பாகுபாடே, மநுவினாலோ அல்லதவன் வழிவந்த வேறெவராலோ நாற்சாதியாக மாற்றப்பட்டு இருக்குவேதப் பத்தாம் மண்டிலத்தின்கண் நுழைக்கப்படலானமை தெற்றெனப் புலனாகின்றது. இனி இருக்குவேதப் புருட சூத்தத்தில், தொழிலான் மட்டுமின்றிப் பிறப்பினாலும் பார்ப்பனர்க்கு ஏனையெல்லாச் சாதியாரினும் பார்க்க மிக்கதோர் உயர்வு சொல்லப்பட்டிருத்தலை உற்று நோக்குங்கால், அப்பதிகத்தைப் படைத்து அதனுள் நுழைத்தவர் ஒரு திராவிட ஆரியப் பார்ப்பனரே யாவரென்பது துணியப்படுகின்றது. ஏனென்றால் இஞ்ஞான்றும் ஆரியப் பழக்க வழக்கங்கள் மிகுந்துள்ள வடநாட்டில் உறையும் பார்ப்பனர்கள் ஊன் உணவு கொள்பவராய் இருத்தலின், அவர் தம்மினத்தவர் அல்லாத மற்றை வகுப்பினரை இழிவுபடுத்தக் காணோம். அவர் ஒரே கூடத்திற் றம்மவர் அல்லாத மற்றை இனத்தவர் காண இருந்து அவர் காண உணவு கொள்ளுதலையும் யாம் வடநாடு சென்ற ஞான்று நேரே கண்டிருக்கின்றேம். மற்றுத் திராவிட ஆரியக் கலப்பிற் றோன்றிய பார்ப்பனரோ,* ***ஏனை வகுப்பினர் அனைவரையும்*** *'அடிமைகள்' 'வைப்பாட்டி மக்கள்' எனப் பொருள்படுஞ்* ***'சூத்திரர்' என்னும் இழிசொல்லால் இழித்துப் பேசி****, அவரைத் தொடுதலும் ஆகாது, தாம் உணவருந்துங்கால் அவர் தம்மைக் காண்டலும் ஆகாது என ஒரு பெருங்கட்டுப்பாடு வகுத்துக் கொண்டு தாமே இம்மாநிலத் தேவர்கள் எனத் தம்மைத் தாமே உயர்த்துச் சொல்லித் தமக்குப் பிறப்பினாலேயே பெரும் பெருமை தேடுபவரா யிருக்கின்றனர்.* (பக்.52, தமிழர் மதம், மறைமலையடிகள், பூம்புகார் பதிப்பகம், சென்னை 108, முதல் பதிப்பு 2003.)

இவரைப் பாருங்கள், பார்ப்பனர்கள், வேளாளர்களை சூத்திரர் என்று சொல்லிவிட்டனர் என்பதனால் தமிழர் அனைவரையும் சூத்திரர் என்று சொல்லிவிட்டதாக விஷயத்தை மாற்றிவிட்டார்.

தவிரவும், சாதிகளை நாங்களே தோற்றுவித்தோம் என்று இவர் அளிக்கும் வாக்குமூலம் இதோ:

"தமிழகத்தில் முதன்முதல் உழவுத் தொழிலைக் காணும் நுண்ணறிவும், அதனாற் கொலைபுலை தவிர்த்த அறவொழுக்கமும், அதனாற் பெற்ற

நாகரீகமும் உடைய தமிழ் மக்கள் எல்லாரினுஞ் சிறந்து விளங்கித் தம்மினின்று அந்தணர், அரசர் எனும் உயர்ந்த வகுப்பினர் இருவரையும் அமைத்துவைத்து, அறவொழுக்கத்தின் வழுவிய ஏனைத் தமிழ் மக்களெல்லாந் தமக்கும் தமதுழவுக்கும் உதவியாம்படி பதினெண் டொழில்களைச் செய்யுமாறு ***அவர்களை அவற்றின் கண் நிலைபெறுத்தி****த் தமிழ் நாகரீகத்தைப் பண்டு தொட்டு வளர்த்துவரலாயினர்."* (வேளாளர் நாகரிகம்)

இவ்வாறு சாதியை நாங்களே உருவாக்கினோம் என்கிற இவர், 'அறவொழுக்கத்தில் தாழ்ந்தவர்'களாகச் சொல்லும் மற்ற பதினெண் சாதிகளை பலபட்டடைச் சாதிகள் என்கிறார். அவர்கள் கைக்கோளர், தச்சர், கொல்லர், கம்மாளர், தட்டார், சுன்னார், செக்கார், மருத்துவர், குயவர், வண்ணார், துன்னர், ஓவியர், பாணர், கூத்தர், நாவிதர், சங்கறுப்பர், பாகர், பறையர் ஆகியோராவர். இதில் வேடிக்கை என்னவெனில், இவர் கூறும் 'பலபட்டடை சாதிகளான' பஞ்ச கம்மாளர்களும், வேட்கோவர் எனப்பட்ட குயவர்களும், மறையவர்கள் எனப்பட்ட பறையர்களும், மருத்துவ குலமான நாவிதர்களும் இன்னும் சில சாதிகளும், தமிழ்ச் சமூகத்தின் ஏடறிந்த வரலாற்றுக் காலமான சங்க காலத்தில் வேளாளர்களை விட உயர்ந்த சாதிகளாக இருந்தன என்பதுதான். அப்படி வேளாளர்களை விட உயர்ந்த சாதிகளாக இருந்தவர்களை, ஒரே அடியில் வேளாளர்களுக்குக் கீழாகக் கொண்டுவந்து தமது ஆதிக்கத்தின் நிலைநிறுத்திக் கொள்வதுதான் இவர்களின் நோக்கம். இதுதான் வேளாளர் அரசியல்.[#] இந்தக் கருத்தியல்தான் திராவிட இயக்கத்தின் சித்தாந்த அடிப்படையே தவிர சாதி ஒழிப்பல்ல என்பது வெளிப்படை.

மேம்போக்காக இது இவர்களின் தனிப்பட்ட கருத்தேயன்றி ஒட்டுமொத்த திராவிட இயக்கத்தின் கருத்தியலல்ல என்று சொல்ல விரும்புபவர்கள் நடைமுறை வரலாற்றைக் கண்ணுறுமாறு வேண்டுகிறேன். திராவிட இயக்கம் தனது உயிர் மூச்சான கொள்கைகளில் ஒன்றாகச் சொன்னதுதான் 'வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவம்'. தமிழ்நாட்டில் மக்கள்தொகை அடிப்படையில் காணும் போது, இரண்டு சாதிகள் மட்டுமே முதன்மையான பங்கு வகிப்பவை. அதாவது வன்னியர்கள் எனப்படும் பள்ளி குலத்தவர்களும், பறையர்களும்தான். 1891 மக்கள்தொகைக்

கணக்கெடுப்பின்படி, மொத்த மக்கள்தொகையில் வன்னியர்களின் தொகை கிட்டத்தட்ட 17 விழுக்காடும், அவர்களுக்கு அடுத்தபடியாக பறையர் சமூகத்தவரின் தொகை 16 விழுக்காடுமாகும். வேறெந்த சாதிகளும் இவ்வளவு அதிக விழுக்காடு கொண்டவையல்ல. ஆனால், திராவிட இயக்கத்திலும், திராவிட முன்னேற்றக் கழகத்திலும், இவர்களின் அரசிலும் எந்த அளவுக்கு வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவம் கடைப்பிடிக்கப்பட்டது? அரசு நிறுவனங்களில் இவர்களுக்கு உரிய விழுக்காடு கிடைக்கவிடாது பார்ப்பனர்கள் தடுத்துவிட்டனர் என்று குற்றஞ்சாட்டும் திராவிட இயக்கத்தவர்கள், தமது இயக்கத்திலும், கட்சியிலும் வன்னியர் மற்றும் பறையர் சமூகத்திற்குக் கொடுத்தது எவ்வளவு?

சாதி ஒழிப்பு என்கிற சிக்கலான பணிக்குள் கால் பதிக்காது வெறுமனே பராக்காக, பொழுதுபோக்காக கடவுள் மறுப்பு, மூட நம்பிக்கை ஒழிப்புப் பிரச்சாரம் செய்வதன் அடிப்படையை மேற்படி மேற்கோள்கள் தெளிவுபடுத்தி இருக்கும். அல்லது நேரடியாகச் சொல்வதாயின் பார்ப்பனர் - வேளாளர் சாதி ஆதிக்கப் போட்டியும், வேளாள சாதி வெறியுமே சாதி ஒழிப்பு எனும் சிக்கலான பணிக்குள் கால் பதிக்காது இருப்பதன் காரணம்.

அதாவது, தாம் சூத்திரர்கள் என்பதனால், ஒட்டு மொத்தத் தமிழரையும் சூத்திரராக்கி, அவர்களுக்குத் தலைமை தாங்கி, அக்காலத்தில் இருந்த வெள்ளைக்கார, கிறித்தவ எஜமானர்களிடத்தில் தமக்கு உரிய இடத்தையும்/அங்கீகாரத்தையும் பெறுவதே வேளாளர்களின் இலட்சியமேயன்றி உண்மையான சாதி ஒழிப்பு அல்ல. அதனால்தான் திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவு, இந்துக் கடவுளையெல்லாம் பார்ப்பனக் கடவுளாகச் சித்தரித்து, அவற்றை மட்டும் இழித்தும் பழித்தும் பேசி, கிறித்தவ வெள்ளை எஜமானர்களை மனங்குளிரச் செய்து, தம்மின் நோக்கத்தை சாதித்துக்கொள்ள வேண்டியிருந்தது. எனவே 'திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவு' இப்படி இருப்பதில் வியப்பொன்றுமில்லை.

புராண இதிகாச மறுப்பு: இவர்களின் பகுத்தறிவின் மற்றோர் அம்சம், இந்து மதப் புராணங்கள் இதிகாசங்கள் போன்றவற்றை முற்றிலும் கட்டுக்கதை, கற்பனை என்று போதிப்பது, இந்து மதத்தில் மட்டுமே இப்படிப்பட்ட புராண

இதிகாசங்கள் இருப்பதாகச் சித்தரிப்பது. பார்ப்பனர்களே இத்தகையப் புரட்டுக்காரர்கள் என்று சொல்லவிழைவது. உண்மையில் உலகின் பழைமையான சமூகங்கள் பலவற்றிலும் இத்தகையப் புராண இதிகாசங்கள் உண்டு. அவற்றில் பல்வேறு பிற்சேர்க்கைகள், மிகைகள், பிறழ்வுகள் இருப்பினும் அவை வரலாற்று சம்பவங்களின் அடிப்படையைச் சித்தரிப்பவை. அண்மையில் கூட கிரீஸ் நாட்டில் ஒரு குகை கண்டுபிடிக்கப் பட்டது. ரோமுலஸ் - ரீவ்ஸ் வாழ்ந்த குகையாக அது இருக்கலாம் என அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். இந்த ரோமுலஸ் மற்றும் ரீவ்ஸ் ஆகியோருக்கு ஒரு ஓநாய் பாலூட்டி வளர்த்ததாகப் புராணக் கதைகள் கிரேக்கத்தில் உண்டு.

அதுபோலவே, மேலோட்டமாக, தங்களின் ‘அறிவியல்' பார்வையைக் காட்டிக்கொள்ளும் பொருட்டு, ‘மந்திரமா - தந்திரமா' போன்ற நிகழ்ச்சிகளை ஏற்பாடு செய்யும் இவர்கள், மேலை நாட்டு அறிஞர்கள் பலரும் தத்தம் புராண இதிகாசங்களுக்கு, வரலாற்று பூர்வ விளக்கம் கொடுப்பதை, அவற்றை தொல்பொருள், இன்னபிற ஆதாரங்களுடன் இணைத்து விளக்கமளிப்பதைக் கண்டுங்காணாது இருக்க முற்படுவர். அப்படி விளக்கம் சொல்லத் தொடங்கினால் இவர்களின் ‘கட்டுக்கதை' அம்பலமாகிவிடும். எடுத்துக்காட்டாக, தற்போது ராமன் தொடர்பான - ராவணன் தொடர்பான பிரச்சனை. ராமனை ஆரியனாகவும் ராவணனை திராவிடனாகவும் சித்தரித்து, ராமனுக்கு ராம்லீலா நடத்தப்படுவது போல ராவணனுக்கு ராவணலீலா நடத்துகின்றனர். ராமாயணம் கதை என்பதும் ராவணன் மட்டும் உண்மை என்பதும் அவர்களின் நிலைப்பாடு. தவிரவும் மேலை நாட்டு அறிஞர்கள் போல ஆய்வில் இறங்கினால் ராமன், ஆரியன் அல்லன் என்பதும், ராவணன், பார்ப்பனன் என்பதும் தெரியவரும். ராஜஸ்தான் மாநிலத்தில் உள்ள ஒரு பார்ப்பனக் குடும்பத்தினர் ராவணனை தங்களின் முன்னோன் என்று சொல்லி அவனுக்குக் கோயில் வைத்திருந்ததையும், அதை சங் பரிவாரங்கள் கடுமையாக எதிர்த்ததையும் செய்தித் தாள்களின் வழியே அறிந்தோம். இத்தகைய வரலாற்று விவரங்கள் இவர்களின் பார்ப்பன எதிர்ப்பு அரசியலுடன் முரண்படும்; அத்தகைய சங்கடத்தைத் தவிர்த்து விடலாம் என்பதனால் புராணங்கள் பற்றி, இதிகாசங்கள் பற்றிய வரலாற்று ஆய்வுகளை அப்படியே நிராகரித்துவிடுவார்கள்.

இவ்வாறாக எப்போதுமே இரட்டை நிலை என்கிற முரணுக்குள் சிக்கி இருப்பதுதான் 'திராவிட இயக்கப் பகுத்தறிவின்' வரம்பு.

அடிக்குறிப்புகள்:

$ தமிழ் இலக்கியங்களில் சொல்லாததையெல்லாம் சொல்லி ஆரிய - திராவிட இன வெறிப் பிரச்சாரம் செய்யப்பட்டதைத் தனது "சிலப்பதிகாரச் செய்திகள்" (அடியும் முடியும் (இலக்கியத்திற் கருத்துகள்), குமரன் பதிப்பகம், சென்னை. இரண்டாம் பதிப்பு 2001, பக்.219-224) எனும் கட்டுரையில் கைலாசபதி விரிவாக விளக்கியுள்ளது வருமாறு:

"தென்னாட்டவர் வடவாரியரை வென்றடிமை கொண்ட ஐதீகம் சிலப்பதிகாரத்திற் கூறப்படாதிருப்பினும் கடந்த முக்கால் நூற்றாண்டுக்குள் அத்தகைய ஒருகதை எப்படியாவது கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருக்கும் என்பதுறுதி. தமிழ்நாட்டிலே தோன்றிய இன இயக்கம் இத்தகைய ஐதீகங்கள் இன்றி ஒருநாள் உயிர் வாழ்ந்திருக்கமாட்டா.

கண்ணகிக்குக் கற்சிலை வடிக்க விரும்பிய செங்குட்டுவன் இமயத்திலிருந்து கல்லெடுத்துவந்தான் என்ற கதையை, அன்று நிகழ்ந்த 'இனப்போராக'க் கொண்டு தமிழினத்தின் வரலாற்றுக் காப்பியமாகச் சிலப்பதிகாரத்தைப் பலர் போற்றி வருகின்றனர். .... சிலப்பதிகாரத்தை இன்றைய இன எழுச்சிக்கு ஏற்ற கருவியாகப் பயன்படுத்துவோர் கூற்றுக்குப் பின்வரும் உதாரணம் போதும், நூலிற் காணப்படுவதாகக் கூறும் செய்தியையும் **தமது கருத்துரையையும் கலந்து** கூறுகிறார் ஓர் எழுத்தாளர்:

"பத்தினிப் படிமத்துக்குக் கல்லெடுப்பது ஒன்றே நோக்கமெனின் சேரன் செங்குட்டுவன் படையெடுத்து வடநாடு நோக்கிச் செல்லவேண்டா; தன்னுடைய வடநாட்டு நண்பர்கள் வாயிலாக அந்தச் செயலை முடித்துக் கொள்ள இயலும். நூற்றுவர் கன்னர் என்கிற நட்பரசர் அவ்வாறே தெரிவிக்கிறார். அப்போது செங்குட்டுவன் தன் வடநாட்டுப் படையெடுப்புக்கு உரிய காரணத்தைச் சொல்லுகின்றான்: தமிழராற்றலைப் பழித்தவர்க்குப் 'பாடங் கற்பிக்க'வே சினங்கொண்டு சேனை செல்வதாகச் சேரன் செப்புகின்றான் .... தமிழர்க்கு ஒரு பழிவரின் - அதனைத் துடைப்பது

தமிழர் ஒவ்வொருவர் கடனுமாகும். 'என்னையா இகழ்ந்தனர்? அவனைத்தான் பழித்தனர்' என்ற மனப்பான்மை ஒற்றுமையின்மையின் இன்னொரு சார்பாகும். பகைவர் கண்முன்னர்த் தமிழர் ஒன்றுபட்டுத் தோன்றுதல் வேண்டும். தமிழினத்துக்கு வந்த பழி ஒவ்வொரு தமிழனுக்கும் வந்த பழி. இங்ஙனம் எண்ணியவன் செங்குட்டுவன்.... 'நான்' என்ற இனத் தொகுப்புணர்ச்சி காண்பது அருமையாக இருக்கிறது. சிலப்பதிகாரச் செங்குட்டுவன் ***நமக்கு*** *வழிகாட்டுகிறான்."* (குருசாமி, ம.ரா.போ. சிலப்பதிகாரச் செய்தி, சென்னை 1955, பக் 100-102)

ஆசிரியர் 'நமக்கு' என்பது யாரைக் குறிக்கிறது என்னும் கேள்வி எழுவது இயல்பே. தமிழகத்திலும் ஈழத்திலும் தமிழரசு விழைபவரின் குரல் ஏறத்தாழ இவ்வாறுதான் இருக்கும். இயக்கத்தின் மூலம் தமிழ் மக்களைத் தேர்தலுக்காகவோ அன்றி பிற காரணங்களுக்காகவோ 'ஒன்றுபடுத்த' விரும்பும் அரசியல் சார்புடையோர் இவ்வாறுதான் பேசுவர்; முழங்குவர். இக்கண்ணோட்டத்தின் அடிப்படையிலேயே சிலப்பதிகாரத்தை 'ஒற்றுமைக் காப்பியம்' என்றும் சிலர் வழங்குவர். மேலே காட்டிய மேற்கோளில் 'தமிழர் ஒவ்வொருவர்' என்ற தொடரை ஆசிரியர் பயன்படுத்துவதும் வாதத்திற்குரியது. ஒவ்வொரு தமிழனுக்கும் வந்த பழி என்று செங்குட்டுவன் கருதினான் என்று எவ்வாறு நிரூபிப்பது? முடியுடை மூவேந்தரையும், மாசாத்துவான், மாநாய்கன் போன்ற நிதிக் கிழவரையும் பிரதம பாத்திரங்களாகக் கொண்டு, 'பெரிய இடத்து' விஷயத்தைப் பேசுகிற புலவர் படைத்த "பெருமன்னன்" 'ஒவ்வொரு தமிழனை'யும் கருத்திற்கொண்டான் என்பது காலமுரணாகும். ஆனால் இனம், மொழி என்றவற்றின் அடிப்படையில் தமிழரை ஒன்றுபடுத்த முனையும் இயக்கத்தினர் தமக்கு உறுதுணையாகச் சிலப்பதிகாரத்தைப் பிரச்சாரஞ் செய்யும் பொழுது இத்தகைய செய்திகளையே பிரசாரஞ் செய்ய வேண்டியவராகின்றனர்.

பொதுவாகத் தமிழர் ஒற்றுமையைப் பற்றி சிலர் கூறுவதைப் போலவே, "முடிகெழுவேந்தர் மூவர்க்கும் உரியது" என்ற பதிக அடி சேர, சோழ, பாண்டிய நாடுகள் மூன்றும் இணைந்து ஒற்றுமைப்பட்ட அகண்ட தமிழகத்தை இலட்சியமாக எடுத்துரைத்தது என்று மொழிவாரி ஆராய்ச்சிக் கருத்தைச் சிலம்பின் மூச்சாய்க் கொள்வாரும் உளர். இவர்கள் யாவரும் **தற்காலப் பிரதேச அரசியற் கொள்கைகள் சிலவற்றின்**

வழிவரும் இன, மொழி இயக்கக் குரல்களையே ஒலிக்கின்றனர் என்று சொல்லல் பொருத்தமாகும். சிலப்பதிகாரம் ஒரு இன எழுச்சிக் காப்பியம் என்று கூறினால் அது இளங்கோ அடிகளுக்குப் பொருள்படுமோ? தெரியாது.

இது பற்றி தமிழறிஞர் சாமி. சிதம்பரனார் கூறியது மனங்கொளத்தக்கது:

"தமிழ் மன்னர்களுக்குள் அடிக்கடி போர் நடந்தது போலவே, சில சமயங்களில் தமிழ்நாட்டு மன்னர்களுக்கும் வடநாட்டு வேந்தர்களுக்கும் போர் நிகழ்ந்திருக்கின்றது. தமிழ்நாட்டு வேந்தர்களுக்குள் சண்டை நடக்கக் காரணம் என்னவோ, அக்காரணங்கள்தாம் வடநாட்டு மன்னர்களுக்கும் தமிழ்நாட்டு மன்னர்களுக்கும் சண்டை நடக்கக் காரணமாயிருந்தன. இச்சண்டைக்குக் காரணம், மொழியோ, மதமோ, பண்பாடோ அல்ல என்பது உறுதி. செங்குட்டுவனுக்கும் வடவேந்தர்களுக்கும் நடந்த போர் பண்பாட்டுப் போர் என்று சிலப்பதிகாரத்தில் ஓரிடத்திலும் காணப்படவில்லை. இவ்வுண்மைகளை மறப்பவர்கள் - அல்லது மறைப்பவர்கள்தான் சிலப்பதிகாரத்தை ஆரியர் - தமிழர் வேற்றுமைக்கு ஆதரவாகக் கொள்ளுவார்கள்." (சிலப்பதிகாரத் தமிழகம், பக். 177-181)

சாமி. சிதம்பரனார் போன்ற சிலர் இளங்கோ எடுத்துரைத்த உண்மைகளை அறிய முயன்றபோதும், பெரும்பாலானோர் தமக்குகந்தவற்றையே சிலம்புச் செய்திகளாகக் கூறிவந்துள்ளனர்.

* வேளாளர் என்று வரவேண்டிய இடத்தில் அதை விடுத்து பதிணென் தொழிலாளர்களைப் புகுத்திவிட்டார் பாருங்கள்.

இந்த வேளாளர் அரசியலின் தொடர்ச்சிதான் இன்றைக்கு தை மாதம் முதல் நாள் தமிழ்ப் புத்தாண்டு என்று சங்க இலக்கியச் சான்றுக்கு மாறாக, அறிவியலுக்கு மாறாக அறிவிக்க வைத்தது.

******